

ALDO N. TERRIN
UGO BIANCHI
MARIASUSAI DHAVAMONY
CARLO PRANDI

Le scienze della religione oggi

Aldo N. Terrin, Ugo Bianchi
Mariasusai Dhavamony, Carlo Prandi
Le scienze della religione oggi

Collana «Scienze religiose»

1. Aa.Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa.Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa.Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*

Aldo N. Terrin
Mariasusai Dhavamony

Ugo Bianchi
Carlo Prandi

Le scienze della religione oggi

Atti del convegno
tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981
a cura di Luigi Sartori

Istituto trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'**Istituto di Scienze Religiose in Trento** - 4



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi
38050 Villazzano-Trento
tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger
Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

INTRODUZIONE

LUIGI SARTORI

La teologia talvolta ha l'impressione di essere aggredita, di subire un assedio; teme l'invasione di campo da parte delle altre scienze. Da Galileo in poi ha dovuto cedere terreno alle scienze della natura; non può più pretendere di avere qualcosa da dire *a livello descrittivo* sulle origini del cosmo o sulla sua fine, deve limitarsi a riflettere sul senso profondo dei rapporti che legano il cosmo e la storia a Dio principio e fine di tutto. Su questo fronte la pace sembra fatta, ormai; anche se permangono problemi particolari circa l'armonizzazione tra i dati della paleo-antropologia e la dottrina teologica sul «primo uomo» (Adamo) e sul peccato originale. Ma è venuta poi la stagione delle cosiddette «scienze dello spirito», oggi dette scienze umane; e su questo terreno la conflittualità è ancora in pieno sviluppo; psicologia, sociologia, fenomenologia, antropologia... mettono in questione un po' tutte le dottrine teologiche sull'*uomo*, sulla *chiesa*, sul *peccato*, sulla *grazia*, sulla *missione* del cristiano... Ma c'è un settore particolare di scienze che sembra addirittura spiazzare la teologia, perché entra fin dentro il territorio «teologico», e non rimane semplicemente sulla soglia; si tratta delle scienze della religione o delle religioni. La teologia fondamentale si occupa già dei condizionamenti culturali e antropologici della fede; e perciò affronta il problema dei rapporti con le scienze umane. Ma i rapporti con le scienze della religione, e soprattutto con le scienze delle religioni, toccano anche la teologia specifica e non solo quella fondamentale, vale a dire la teologia che si interessa dei *contenuti della fede*, quali *Dio*, la *Trinità*, l'*Incarnazione*, la *grazia*, la *salvezza*, l'*escatologia*...

L'urto in atto è sostanzialmente benefico. Lo si vedrà meglio nei prossimi decenni, quando molte novità si saranno decantate; e i rapporti saranno diventati più sereni. Non si tratta di invasione di campo, di perdita di terreno; si tratta di purificazione e di concentrazione sull'essenziale. Si perde in estensione, si guadagna in profondità. Il crescere delle specializzazioni delimita i campi dell'indagine, ma permette cultura intensiva. I sospetti di mutua usurpazione devono cedere il posto ad invocazione di reciproca complementarietà. Ognuno deve operare «in presenza» degli altri; ciascuno per ricevere e per dare correzione, verifica, stimolo, promozione all'altro, a tutti gli altri.

Il nostro Istituto di Scienze Religiose ha inteso promuovere, appunto, un impatto vitale e fecondo tra teologia e scienze della religione. Possiamo dire che, con il convegno del 20-21 maggio 1981 di cui qui presentiamo gli Atti, l'Istituto trentino ha definito finalmente se stesso, quello che intende e che deve essere, in fedeltà al suo nome. In effetti, e lo si potrà verificare sulle relazioni qui offerte alla nostra lettura e al nostro studio, il convegno ha toccato vertici di acceso dibattito e di profonda discussione tra competenti di altissimo livello. I teologi presenti, forse, si sono sentiti alquanto frenati; quasi più spettatori che attori; ma il silenzio, quando testimonia l'ascolto, diventa nel cammino scientifico altrettanto importante quanto la parola; ed ora essi avranno occasione di meditare, di lasciarsi utilmente provocare a un nuovo modo di concepire e di attuare la teologia: più umile, ma più autentico.

La brevità dell'incontro non ha chiesto mutilazioni; è stata compensata dall'intensità delle relazioni e dalla vastità delle prospettive. Non sono state chiamate in causa tutte le scienze della religione; ma nessuna di quelle che sono decisive per il dibattito è stata trascurata. Infatti, il *nodo problematico* risulta essere ancora quello *metodologico*. Ed è qui che il confronto si è rivelato fecondo. La prima relazione (del prof. TERRIN) doveva impostare appunto la questione metodologica radicale; il suo titolo iniziale suonava così: «Statuto epistemologico delle scienze della religione». Nella versione definitiva, qui riportata, il TERRIN ha preferito riassumere brevemente la parte informativa generale che era stata offerta in sede di convegno, per approfondire piuttosto

soltanto due campi, quello della *storia delle religioni* e quello della *fenomenologia della religione*. A ciò è stato indotto dagli sviluppi del dibattito. La sua relazione, infatti, coinvolgeva subito le basi teoretiche delle due successive relazioni, tenute rispettivamente da specialisti nelle due discipline (il prof. BIANCHI per la storia delle religioni e il prof. DHAVAMONY per la fenomenologia della religione). E la discussione, attiva e stimolante specialmente da parte del prof. BIANCHI, suggeriva al TERRIN di riprendere e di approfondire la riflessione sullo statuto epistemologico di quelle due scienze specifiche. Nonostante le apparenze (ed anche, forse, nonostante il giudizio dei due protagonisti del dibattito) potrei dire, personalmente, che le posizioni, pur rimanendo diverse, non sono diventate maggiormente escludenti, anzi si sono modificate in modo da fare posto ciascuna alle istanze avanzate dall'altra. Il prof. TERRIN rivendica la legittimità dello spazio per le scienze che «universalizzano» il fenomeno religioso, e vi sostano talmente sopra fin quasi ad apparire genericizzanti, disattendendo — a giudizio degli storici — le profonde differenze dei fatti e fenomeni concreti in cui si esprime e si articola ciò che chiamiamo religioso; ma egli difende pure la metodologia che domanda ritmo, aderenza all'esperienza varia e concreta, fedeltà ai dati, induitività. Il prof. BIANCHI, da pari suo, anche nel nostro convegno ha dimostrato la competenza che lo rende giustamente famoso a livello internazionale, ed ha insistito utilmente sulla necessità di procedere adagio nel cammino verso le generalizzazioni; la scienza positiva deve mostrare diffidenza nei confronti delle universalizzazioni eccessivamente veloci, che inducono a trattare le religioni e i fenomeni religiosi con criteri e concetti «univoci», livellando tutto e sorvolando sulle differenze reali; inoltre, egli ha mostrato quanto tale criterio metodologico sia importante soprattutto oggi, data la diffusa tendenza a facili strumentalizzazioni della religione e delle tesi espresse da quelle scienze della religione che insistono di più sugli aspetti funzionali della religione (o della religiosità, addirittura!), fino a chiedere agli studiosi di esprimere scienza «impegnata», e dimostrarsi studiosi «impegnati»; ne consegue facilmente, egli ha sottolineato, il rischio del riduttivismo, che violenta il fatto religioso fin quasi a svuotarlo e a distruggerlo riconducendolo a funzione secondaria rispetto a qualcosa

d'altro considerato più decisivo e più essenziale. Eppure i moniti del prof. BIANCHI non sono rivolti a negare legittimità ad altri approcci alla religione; ne chiedono solo rigore scientifico. Egli insiste nel valore del criterio metodologico della *analogia*; criterio, in fondo, di saggezza e di equilibrio, che impone di tener conto delle somiglianze ma anche delle differenze (con felice immagine, egli domanda che non si riduca la ricchezza del fatto religioso a un tronco, ma si guardi ai rami, alle foglie, ai fiori, ai frutti...); egli stesso, anzi, provoca al momento della comparazione tra religioni e fatti, purché non si proceda ingenuamente e acriticamente, e ammette che si possa arrivare anche a una certa tipologia, purché fondata e motivata sulla rilevazione storica.

Ho insistito sull'importanza delle due prime relazioni, quella del prof. TERRIN e quella del prof. BIANCHI, non per privilegiarne i meriti, bensì per indicare come oggi viene affrontato il problema metodologico ed epistemologico onde rendere possibile e legittimo l'approccio a qualsiasi altra ricerca o scienza della religione; anche della filosofia della religione, anche della teologia delle religioni.

Ma al nostro convegno sono risultate magistrali anche le altre due relazioni specifiche; del prof. DHAVAMONY sulla fenomenologia della religione, e del prof. PRANDI sulla antropologia socio-culturale della religione. Importante il discorso del prof. DHAVAMONY anche perché la provenienza dello studioso (l'India) accredita la possibilità di una prospettiva «generalizzata», in cui non solo si riconosca il cristianesimo ma anche, ad esempio, l'induismo o il buddismo. Il prof. PRANDI ha trattato un tema che è diventato oggi sempre più difficile (come risulta dai moniti, sopra accennati, del prof. BIANCHI, relativamente al rischio delle strumentalizzazioni delle teorie sulla religione e dei fenomeni religiosi), ma anche sempre più urgente: quello dei rapporti della religione, nel suo vissuto, con tutte le altre dimensioni dell'esistenza umana. Nella relazione scritta l'Autore ha ampliato lo studio, per rispondere ad esigenze anche di informazione (emerse nello stesso convegno), e così il confronto tra religione e ideologia, religione e cultura, religione e storia (nello scritto, il discorso si è fatto qui anche più profondamente radicale: religione e tempo), articola bene il confronto più generale tra religione e società.

La Tavola rotonda finale ha impegnato i relatori in uno sforzo di armonizzazione, che obbligava per così dire ad uscire allo scoperto, a camminare sui confini della propria materia. È stato chiesto *se e come* sia possibile *superare la parzialità* inevitabile delle prospettive coltivate dalle molteplici scienze specialistiche; in concreto *se e come* sia possibile *realizzare una visione globale*, e tale che coinvolga anche lo specifico contributo della teologia. Si trattava soltanto di dirozzare l'approccio interdisciplinare, di iniziare appena un cammino. Nei fatti, i teologi presenti al convegno ancora una volta non sono riusciti a discorrere per trarre subito profitto degli orizzonti aperti dalla scienza. Ma, come ho detto sopra, il silenzio non implica insensibilità al problema; anzi, forse, eccesso di timore reverenziale, a segno della gravità del discorso. Non è più possibile fare teologia ignorando quanto propongono le varie scienze della religione; non è lecito partire da zero, come se tutto cominciasse da noi... Ma l'impresa è troppo grande perché la si possa affrontare da soli, o in pochi, ed improvvisando. Credo che il volume che ora qui presentiamo costituisca un efficace stimolo ed aiuto per l'ulteriore lavoro, quello che impegna i teologi in dialogo attivo e fecondo con gli «amici» studiosi del fenomeno complesso e universale della religione, entro cui non è possibile non collocare anche il cristianesimo nonostante il suo carattere peculiare che lo fa pensare da alcuni (invero troppo radicali) alquanto fuori del quadro delle religioni, o — come talvolta si ama dire — piuttosto fede che non religione.

L'Istituto trentino di scienze religiose può essere orgoglioso del frutto offerto alla teologia e in generale alla cultura italiana. Dopo i due precedenti seminari (sulla *Lettura molteplice della Bibbia*, 1979; e sulle *Istanze della teologia fondamentale oggi*, 1980), ecco il terzo seminario, che qui presentiamo: impegnativo, forse, più ancora dei precedenti; comunque, come i precedenti attualissimo. Ci auguriamo che smuova le acque, e provochi, in Italia, non solo nuove ricerche sul terreno religioso, ma anche nuova sensibilità nei vari campi del sapere in ordine ad una metodologia interdisciplinare che renda ogni scienza sempre di più aperta alla cooperazione da parte di tutte le specializzazioni complementari e convergenti.

I
PER UNO STATUTO EPISTEMOLOGICO
DELLE SCIENZE DELLA RELIGIONE
Approfondimento critico
in ordine soprattutto
alla «storia delle religioni»
e alla «fenomenologia della religione»

ALDO N. TERRIN

*a Michela,
una bambina, che «fora
il vento di risa»
(Garcia Lorca)*

Introduzione

Potrà apparire presuntuoso il compito che mi assumo con queste pagine che intendono mettere in luce e sviluppare nelle sue varie articolazioni i principi epistemologici che dirigono la ricerca e lo studio delle religioni, ma vi sono almeno due motivi importanti per cui tale compito appare improrogabile e direi, quasi cogente: il primo motivo d'urgenza è dato dal fatto che lo studio delle religioni o della religione, accrescendosi continuamente di prospettive, di angolature, di suggestioni orientative nuove, sollecita una chiarificazione che non può essere ulteriormente rinviata; il secondo motivo sta nel fatto connesso che tale chiarificazione, che tenta di individuare gli orientamenti e i procedimenti messi in atto in questi ambiti di studio, non può avvenire che ponendo delle domande più radicali in cui le stesse metodologie sono chiamate a rispondere dei loro presupposti e dove, in definitiva, i problemi metodologici si trasformano inevitabilmente in problemi epistemologici.

Ora proprio tali problemi radicali sono quelli che maggiormente premono alla coscienza contemporanea, sempre più consapevole della provvisorietà dei risultati cui perviene e del valore della costante secondo cui non è determinante *ciò che si studia*, ma piuttosto *come lo si studia*. Una coscienza critica, dunque, che sa incuneare i problemi

metodologici entro i problemi epistemologici, dopo aver riconosciuto un nesso inscindibile tra oggetto e metodo e tra il metodo e le premesse epistemologiche agenti nel tessuto vivo di ogni ricerca.

È in questa prospettiva teorica, avente tuttavia dei forti risvolti pratici, che cerchiamo di inserirci con questo lavoro, sottolineando di volta in volta il valore e anche il pericolo delle «premesse» o «degli interessi conoscitivi» che dirigono le ricerche, e cercando di uscire dal labirinto riscoprendo il «non-detto» dietro a ciò che «è detto» in ogni ricerca storico-religiosa.

Ma se l'urgenza della chiarificazione è forte ed è in qualche modo proporzionale all'importanza riconosciuta alle premesse epistemologiche, non è sempre facile la puntualizzazione di quel ventaglio di problemi che insorgono a partire da questa radicalità e che rischiano a loro volta di frastornare la ricerca storico-religiosa, non sempre in grado di attuarsi e di attuarsi nella forma ottimale, sospinta da problemi teorici che sembra non le appartengano direttamente.

Per ovviare, almeno in parte, alle difficoltà che nascono per le dimensioni «senza confini» dei problemi, vorrei anteporre alcune semplici riflessioni atte a limitare il senso di questo lavoro, oltre che a permetterne un avvio ordinato in ordine alle finalità che intendiamo raggiungere o recuperare.

La prima riflessione riguarda la stessa espressione: *scienze della religione*, che abbiamo impiegato nel titolo e che non è certamente la più in uso nell'ambito degli studi storico-religiosi. In breve, dirò che vi sono due espressioni capaci di riassumere gran parte degli studi storici e non storici che si compiono nei confronti della religione: vi è la cosiddetta *scienza delle religioni* che ha una sua precisa configurazione e che può variamente comprendere una *storia*, una *storia comparata delle religioni* e in modo parziale, anche una *fenomenologia della religione* e vi è, invece, una dizione più generica: *scienze della religione*, che abbiamo preferito impiegare in questo contesto. Questa seconda espressione non intende più mantenere compatte le varie prospettive metodologiche, tentando invece una unificazione *ex parte obiecti* e proponendosi globalmente come studio della *religione* e non più delle *religioni*.

Appare evidente che la prima denominazione è più

classica ed anche più accettabile da parte dell'indagine storica e degli studi comparati che sono nati all'insegna della *Religionswissenschaft* (scienza delle religioni), mentre la seconda espressione, se ha il vantaggio di far riferimento anche a scienze speculative e normative, come una «filosofia della religione» o una «teologia delle religioni», ha anche un doppio difetto: anzitutto quello di accettare una pluralità di scienze nello studio delle religioni e, in secondo luogo, quello di cercare un compromesso riguardo all'oggetto, come se non ci fosse nessuna insidia nel parlare di «religione» al singolare.

Nonostante questi difetti, in questo contesto preferisco parlare di *scienze della religione*, perché sono maggiormente portato a guardare alle diversità metodologiche che mi permettono di calibrare meglio anche le soggiacenti differenze epistemologiche, fermo restando il progetto finale di pervenire ad una *scienza integrale delle religioni*, che — senza mortificazione di nessun ambito di studi religiosi — dovrebbe costituire l'ideale ultimo e il momento «più autentico» della scienza delle religioni.

Avvicinandomi maggiormente al significato di questa ricerca, vorrei in secondo luogo fare un'osservazione preliminare riguardante lo stesso discorso epistemologico che dovrebbe qui essere messo a tema in rapporto allo studio delle religioni. In verità, per una mancanza di spazio e per l'economia di questo lavoro, tale discorso dovrà qui essere presupposto e sarà considerato *soltanto nelle sue proiezioni sulla storia e fenomenologia della religione*. Una ricognizione del positivismo del XIX sec. e della corrente ermeneutico-fenomenologica come delle due «tradizioni» che hanno influito e determinato, in qualche modo, la situazione in campo storico-religioso, non poteva qui essere riportata *in extenso*, e perciò viene soltanto richiamata qua e là in particolari contesti, presupponendo che il lettore abbia presente quella situazione epistemologica che ha caratterizzato il movimento delle *Geisteswissenschaften* sul finire del XIX sec. e che è stata ripresa e ripensata nel nostro secolo, da una parte, con la fenomenologia husserliana e heideggeriana e in genere con il problema del *fare storia* e, dall'altra, è stata contestata dal positivismo logico e dai principi della filosofia della scienza, la quale, del resto, ha cercato di riagganciare il discorso sulle «scienze umane» traducendolo

in un contesto a volta a volta quasi-positivistico o quasi-ermeneutico. Soltanto su tale sfondo appariranno significative le pagine che abbiamo scritto qui in ordine alla «storia delle religioni» e alla «fenomenologia della religione».

Per un discorso «integrale» sullo studio delle religioni abbiamo poi aggiunto degli «appunti a scheda» su altre scienze della religione come sull'*approccio antropologico*, che evidentemente meriterebbe una trattazione a sé, sulla *filosofia della religione* e sulla *teologia delle religioni*.

Ci si perdonerà per la diffusione e per qualche ripetizione nella prima parte riguardante appunto «storia» e «fenomenologia»; ma quando i problemi urgono e si riescono ad intravedere soluzioni interessanti, ci si lascia prendere la mano e si segue e si persegue una data prospettiva, fino al punto da essere «perseguitati» da quella particolare idea.

Per concludere, occorrerà poi dire una parola anche di giustificazione di un lavoro che si presenta quasi esclusivamente metodologico, affermando che una *devozione per l'oggetto* non è scindibile da una altrettanta *passione per il metodo*. È troppo facile e quasi ingenuo sostenere che «ogni conoscenza riguardante il metodo è secondaria, è una riflessione di secondo ordine» quasi che non ci fosse tra oggetto e metodo quella reciprocità e quella osmosi che abbiamo rilevato in apertura e che Heidegger conferma in una famosa pagina di *Essere e tempo*, dove scrive che «l'autentico movimento delle scienze ha luogo nella revisione — più o meno radicale e a se stessa trasparente — dei concetti fondamentali», sostenendo infine che «il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui essa è capace di ospitare la crisi dei suoi concetti fondamentali». Ma le pagine qui scritte saranno un continuo tentativo di giustificare questa posizione metodologica, per cui non ritengo necessario ulteriori argomentazioni a favore di tale prospettiva, che è del resto l'unica, che può rendere ragione di questo nostro lavoro.

Non mi resta, con questo, che ringraziare l'Istituto di Scienze Religiose di Trento che mi ha dato l'occasione di chiarire i problemi metodologici storico-religiosi in un confronto e in un dialogo, quanto mai efficace con autori di alta levatura scientifica quali lo storico delle religioni U. Bianchi, il fenomenologo di Roma M. Dhavamony e il sociologo C. Prandi.

Problemi di storia delle religioni in rapporto alle epistemologie soggiacenti

Che la storia delle religioni — come ogni altra ricerca storica — sia comandata dietro le quinte da alcune idee dominanti, che si cerca via via di inverare e legittimare tramite connessioni selettive e indagini orientate, può apparire un giudizio troppo severo per l'onestà professionale di chi lavora in questo campo, ma sembra che non ci possa essere un diverso punto di partenza. Del resto, non è sempre facile distinguere tra onestà di ricerca e ingenuità metodologica (quella *philosophische Kinderei* di cui parlava Husserl).¹

In maniera molto più corriva di quanto ci sentiamo di fare noi in questa presa di posizione circa il lavoro dello storico delle religioni, G. Schmid ha trovato che gli schemi impiegati o le «idee dietro la testa» che regolano il lavoro degli storici sarebbero approssimativamente cinque: vi sarebbe la *Vorstellung* dell'origine della religione, del suo sviluppo e dei suoi stadi — si tratta di quella «fallacia genetica» di cui è impegnato tutto il XIX sec. —; in secondo luogo vi sarebbe

¹ Che la storia non possa mantenersi in una neutralità e obiettività ideale non appare soltanto un risultato dell'ermeneutica, ma una convinzione che è ben radicata anche nelle altre correnti filosofiche e nella teoria della scienza. Cf. ad esempio ciò che scrive Schnädelbach, teorico della conoscenza storica, quasi a conclusione del suo libro: «Die neuere Wissenschaftstheorie hat gezeigt, dass dieses Bild (e cioè l'oggettività presunta) das sich vor allem die Naturwissenschaftler selbst von ihren Disziplinen zu machen pflegen, *nicht haltbar* ist: und dies vor allem mit Argumenten, die die Untrennbarkeit von Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte betreffen». Cf. SCHNÄDELBACH H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die probleme des Historismus*, Freiburg-München 1974, 164 (il corsivo è mio); cf. anche le posizioni degli autori, che non si possono certo qualificare come ermeneuti, i cui articoli sono raccolti in SCHIEDER T. e GRÄUBIG K. (a cura di), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1977. Recentemente per una panoramica di questi nuovi teorici tedeschi sulla comprensione della storia cf. SEIFERT A., *Geschichtstheorie*, in *Philosophische Rundschau* 27 (1980), 161-185, il quale, però, esercita qualche punta critica.

l'idea dell'*essenza astratta* della religione come altro precon-
 cetto dello studio della storia delle religioni. Immagino,
 però, che l'autore intenda attribuire tale pregiudizio più ai
 fenomenologi che agli storici. In terzo luogo, vi sarebbe
 l'idea preconcepita e compromettente secondo cui lo studio
 delle religioni va inteso come *the sum of everything religious*
 (la somma di ogni cosa-oggetto religioso), mentre la religione
 «nella sua interezza va intesa come l'insieme di tutte le sue
 dimensioni».² Un quarto modo preconstituito di intendere lo
 studio delle religioni sarebbe quello prospettato da F. Heiler
 secondo l'*immagine dei cerchi concentrici*.³ Infine, come
 ultimo paradigma, che nasconderebbe una visione globale
 della religione, vi sarebbe lo sforzo troppo limitato, di
 cogliere i *significati funzionali* che possono essere riferiti alla
 religione, facendo riferimento, in questo caso, al gruppo di
 Groninga.⁴ Dopo aver affermato che questi modelli secondo
 cui si crede di studiare la religione nella sua interezza sono
 pre-costituiti e limitanti, l'autore svizzero, propone la sua
 propria ipotesi di lavoro, affermando che *the whole of*
religion discloses itself in its meaning.⁵

Mi sono soffermato alquanto sulla tesi di Schmid per far
 vedere quello che può succedere a chiunque inizia uno studio
 storico delle religioni: è facile scoprire le *Vor-stellungen*, i
 pregiudizi, le pre-comprensioni che si annidano in ogni
 ricerca storica, ma è assai difficile evitarne una. Del resto,
 non si vede come Schmid sia in grado di denunciare tutte le
 precomprensioni e poi proporre a sua volta un'ipotesi che
 poco, o quasi nulla, si sposta dal suo stesso oggetto di critica.
 Che differenza vi è infatti tra l'essenza della religione —
 pregiudizio che bisogna evitare — e la proposta della tesi
 secondo cui la religione presenta da sé il suo proprio
 significato, sapendo bene che «essenzialisti», «intuizionisti» e
 fenomenologi sono assai vicini tra loro?

² Cf. SCHMID G., *Principles of Integral Science of Religion*, The Hague - Paris-
 New York 1979, il paragrafo 4: *The Whole of Religion*, 53-65, in particolare qui 56.

³ *Op. cit.*, 57.

⁴ *Op. cit.*, 59-60. Sul lavoro metodologico degli studiosi di Groninga si veda la
 mia recensione critica in TERRIN A.N., *La definizione di religione e gli indirizzi della*
scienza delle religioni. Esposizione e riflessione critica, in *Teologia* 5 (1980), 231-256,
 soprattutto 247-249.

⁵ SCHMID G., *op. cit.*, 64.

Mantenendoci fedeli all'affermazione di partenza, direi però che su quella stessa linea va criticato anche ogni progetto che si propone di togliere quelle idee dominanti o meglio quella *Gestalt* da cui sempre si parte, tramite un semplice sforzo di distanziamento dall'oggetto. Così l'articolo di S. Körber, *Bedingtheit und Distanzbemühungen*,⁶ è interessante nella misura in cui mette in rilievo tutti i condizionamenti degli storici delle religioni a partire dalla loro vita familiare, dalla loro educazione e dalla loro posizione socio-economica, ma è fortemente limitato perché non appare che la distanza dall'oggetto, per mezzo della presa di coscienza dei propri condizionamenti, possa dare la possibilità di fare una storia «più scientifica», in quanto una *Gestalt*⁷ o una *Weltanschauung* può essere sostituita soltanto da un'altra *Weltanschauung*, che a sua volta non sarà una scatola vuota capace di accogliere «oggettivamente» ciò che le si presenta nello studio delle religioni. In questo contesto, si ricade necessariamente indietro, in un oggettivismo ingenuo.

Per non imporre troppo affrettatamente un «vestito di idee» alla storia delle religioni e riconoscendo la delicatezza metodologica che va attribuita a questi problemi, cercherò di partire più da lontano rifacendo in parte il cammino epistemologico prospettato in altro luogo.

Esprimendomi ora a tesi, direi anzitutto che il primo assioma che ripete e organizza una costante di fondo della ricerca storica potrebbe essere così enunciato:

Ogni ricerca storica — come in particolare la storia delle religioni — vive in un rapporto di tensione tra pre-comprensione, campo di ricerca e costituzione di ipotesi.

⁶ Cf. KÖRBER S., *Bedingtheit und Distanzbemühungen*, in STEPHENSON G. (a cura di) *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 293-307. Sinceramente l'articolo di Körber appare strano dal punto di vista metodologico, perché da una parte sembra consapevole dei condizionamenti «ermeneutici» entro cui si innesta ogni discorso storico e storico-religioso, e d'altra parte pare però convinto di poter togliere dal lavoro «scientifico» quella *Geschichtlichkeit* con un semplice inventario delle particolari circostanze familiari e culturali in cui è vissuto un singolo studioso di storia delle religioni.

⁷ L'impiego di *Gestalt* potrebbe risultare interessante per far comprendere che non si tratta di un accumulo di nozioni, ma di una globalità comprensiva che nasce da «uno sguardo d'insieme». Ho trovato lo stesso uso di *Gestalt* in un contesto quasi-ermeneutico in rapporto allo studio delle religioni in JEFFNER A., *Religion and Understanding*, in *Religious Studies* 17 (1981), 217 e ss.

Questa prima tesi è suffragata sia dalla prima tradizione, quella più propria delle «scienze dello spirito» — se ancora vogliamo mantenere questa distinzione — sia da quella «filosofico-analitica», anche se nella convergenza vi sono alcune varianti di un certo rilievo.⁸ Nell'ermeneutica, la precomprensione tende a proiettarsi sul campo di ricerca, coprendone l'area, in maniera — si direbbe — im-pertinente, partendo dal presupposto che un rapporto conoscitivo avviene sempre tra significato e significato, tra un significato da cui parto e un significato che vi ritrovo con la convalida dell'inevitabilità del circolo ermeneutico. La fusione di orizzonti, tuttavia, lascerebbe un campo di apertura radiale tale da permettere un sufficiente e non arbitrario incremento di significati, rettifica o perdita di essi.⁹

Nella «seconda tradizione», invece, poiché il campo di ricerca tende a mantenere una sua relativa indipendenza e una sua «certa» obiettività nella misura in cui vi sarebbe prima un dato e poi un significato, le pre-comprensioni, intese come conoscenze previe — l'*Hintergrundwissen* di cui parla Stegmüller¹⁰ — avrebbero una funzione sussidiaria e laterale e potrebbero essere tenute a bada — almeno parzialmente — con opportuni accorgimenti. Ma nel riconoscere una *Gestalt* prevalente e previa a partire dalla quale è possibile indagare il particolare e proiettarsi su di esso, si chiami la forza della tradizione o pre-comprensione e pregiudizio (Gadamer), interesse tecnico o politico (Habermas), gioco linguistico (Wittgenstein), *Idealtypus* (M. Weber),¹¹

⁸ Sul tentativo di far convergere almeno parzialmente le due tradizioni — come abbiamo altrove già riferito — si è concentrato K.O. Apel. Si veda ad esempio APEL K.O., *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza. Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979, soprattutto 31 e ss. Dello stesso autore si veda anche *Sprachanalytik versus Sprachermeneutik e Wittgenstein und das hermeneutische Verstehen*, in *Transformation der Philosophie*, I, Frankfurt a.M. 1976, 167-197 e 335-378.

⁹ Sulla comprensione storica a partire dall'orizzonte proprio e dalla fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*) cf. GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², specialmente 288-290; cf. anche HABERMAS J., *Conoscenza e interesse*, Bari 1970, 173 e ss.

¹⁰ Cf. STEGMÜLLER W., *Das sogenannte Zirkel des Verstehens*, in *Das Problem der Induktion und moderne Antworten*, Darmstadt 1975, 69 e ss.

¹¹ Sulla concezione dell'*Idealtypus* in M. Weber, su cui ritorneremo più avanti si veda indicativamente WEBER M., *Il metodo delle scienze storico-sociali* (a cura di P. Rossi) Torino 1958, soprattutto 110 e ss.

preordinata esperienza di senso (Pannenberg), dimensione linguistico-comunicativa (Apel), paradigma (Kuhn), modello (Lakatos) vi è un'unanimità che sembra essere il risultato più consistente dell'epistemologia contemporanea.

Ma anche il *campo di ricerca* non è un'area neutra o un oggetto indifferente ai metodi e ai presupposti. Esso, in particolare, viene semanticamente delimitato ancora in base a fatti osservativi e interpretativi ad un tempo, dove la stessa proposta di un *campo di ricerca* è sempre in vista di qualche cosa. Ed è questo *in vista-di* che ha il potere di identificare, secondo dati criteri, la stessa area. In questo senso, ad esempio, un segmento di storia viene fatto oggetto di studio e in questo atto viene riposta una domanda, un'interrogazione, dove domanda e risposta sono in correlazione con fatti osservativi e con presupposti iniziali che avviano, e spesso comandano, la stessa area di ricerca. Il campo di ricerca è perciò frutto di un incrocio di «interessi», di «possibilità», di «presupposti» e di «previsioni» in base alle quali si effettua la stessa delimitazione del campo.

Infine, il terzo elemento: la *costituzione di ipotesi* appare il momento più creativo e certamente più importante, ma ancora non è dissociabile dagli altri elementi costitutivi. In particolare, considerando l'ipotesi ermeneuticamente come una pre-comprensione che si cerca di rendere operativa ed efficace, dipenderà dalla dilatazione maggiore o minore attribuita alla precomprensione stessa, il vedere l'ipotesi come «una rete gettata sull'oggetto» (Popper) o invece, piuttosto, come una semplice connessione di significati interni al campo di ricerca. E qui il problema ritornerà tra *dato* e *significato*. Vi è una storia significativa per sé o ogni significatività nasce nell'assunzione conoscitiva e meditante? Ma che cosa significa «significativo per sé» se non ancora la caduta in un'ingenuità epistemologica? Appare abbastanza determinante il fatto che, se la teoria della scienza ha assunto come suo schema operativo questo secondo modello quasi-ermeneutico nell'approccio conoscitivo,¹² è assai difficile

¹² La tendenza a parlare di indirizzo quasi-ermeneutico nelle più recenti teorie della scienza — come abbiamo riferito altrove — ha un suo fondamento nelle nuove posizioni di Th. S. Kuhn e dei nuovi teorici della scienza. Per un quadro riassuntivo cf. FETZ R., «*Die hermeneutische Dimension*» der Wissenschaften und die Philoso-

impiegare un linguaggio diverso per la conoscenza storica dove è necessario tener conto dell'agire umano nel suo carattere intenzionale, motivazionale e dove il rapporto tra significato e significato appare subito evidente poiché «l'*explicandum* e l'*explicans* — come osserva Habermas — appartengono entrambi allo stesso sistema linguistico».¹³

La seconda tesi che propongo e che ormai investe direttamente i problemi di storia delle religioni, è la seguente:

La storia delle religioni vive non soltanto nella tensione tra pre-comprensione, campo di ricerca e costituzione di ipotesi, ma in essa il campo di ricerca è dato da una grandezza tale, che, nella creazione di ipotesi, può essere completamente dissolto o esaltato dai presupposti stessi.

Vorrei qui premettere non una generica definizione di religione, che — come spesso accade — non viene poi condivisa dagli studiosi e ricercatori, ma vorrei incominciare con una contestualizzazione della denominazione stessa: *storia delle religioni*.

Ora, se osserviamo attentamente i termini con cui viene indicata la ricerca, notiamo che già il parlare di uno «studio storico delle religioni» implica una certa precomprensione e un'ipotesi di lavoro che non può non riflettersi sulla ricerca stessa. In particolare, accettando di fare «storia delle religioni» si opera già una scelta importante, per cui si distingue la religione o le religioni dalla cultura, dall'arte, dall'economia, intendendo indirettamente qualificare e distinguere la religione da altri fenomeni. In definitiva, chi accetta di «fare storia delle religioni» deve impegnarsi in qualche modo a distinguere la religione o le religioni da tutti gli altri fenomeni umani. E questo impegno non può neppure essere considerato a livello di una piccola concessione iniziale; infatti se nel corso dello studio della storia delle religioni, andasse via via smarrendosi *la religione* in quanto oggetto di ricerca, lo

phie, in *Kreis des Verstehens oder Kreis der Wissenschaften?*, in *Freiburger Zeitschrift für Ph. und Th.* 26 (1979), 163-201,

¹³ HABERMAS J., *Conoscenza e interesse*, cit., 173.

storico si troverebbe nella situazione di colui che insegue un fantasma, e immagino che in tal caso nascerebbero soltanto frustrazioni o risentimenti, come avviene per ogni fine mancato.

Questo problema preliminare, ma non di poco conto, è il problema della definizione semantica del concetto di religione e del suo rapportarsi alla storia in un'articolazione che sia tale da mantenere la validità del campo di ricerca: «storia delle religioni» nella sua interezza. Ora, la difficoltà che spesso gli storici delle religioni manifestano in questo contesto appare emblematica.

Per maggiore concretezza vorrei qui riferirmi ad un nostro storico italiano, D. Sabbatucci, in particolare all'articolo che l'autore ha scritto sull'*Etude des religions* per l'*Encyclopaedie Universelle* francese.

Lo storico italiano sembra qui manifestare apertamente il suo imbarazzo, quando si tratta di definire il *campo di ricerca* e cioè l'ambito dello studio *delle religioni*, affermando che lo studio del fenomeno religioso si giustifica da un doppio punto di vista: l'uno intrinseco e l'altro estrinseco. Il motivo intrinseco viene individuato nel fatto che «ogni religione si presenta come una realizzazione culturale di una fuga fuori della storia» e che perciò «sul piano religioso si esprime tutto ciò che è eliminato a livello della coscienza storica». ¹⁴ Ora se questi presupposti valgono, lo studio della storia delle religioni sarebbe importante perché contribuirebbe a portare alla storia «quei segmenti storici che la religione tenta di sottrarre». ¹⁵ Il motivo estrinseco, invece, è meno elaborato e — secondo l'autore — viene intravisto nel fatto che ci si è sempre riferiti storicamente a motivi di ordine «religioso» e che in definitiva bisogna rassegnarsi a parlare di «religione» perché si tratta di una formazione antica occidentale. ¹⁶

¹⁴ Cf. SABBATUCCI D, *L'Etude des religions*, in *Encyclopaedie Universelle*, vol. XIV, Paris 1968, col. 31.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Anche il Brelich (cf. *Prolegomeni a una storia delle religioni*, in *Storia delle religioni* a cura di Ch. Puech, vol. I, 8), come in genere tutti gli storici ad orientamento positivistico e unicamente induttivo, non ammette una definizione di religione, anche se poi è costretto ad ammetterne implicitamente una, per dare avvio alla stessa ricerca. Tuttavia bisogna riconoscere che anche tra studiosi vi sono divergenze notevoli proprio su questi punti metodologici preliminari. Cf. ad

Lasciando per il momento in sospeso il problema più ampio e di più difficile soluzione che tale argomento coinvolge, non sarebbe necessario uno sforzo mentale eccezionale per capire che a Sabbatucci, date queste sue premesse storicistiche, si adatterebbe meglio sostituire l'espressione «storia delle religioni», che dovrebbe definire il campo di ricerca, con un titolo dove appare soltanto la storia come oggetto di ricerca. Ad esempio, potrebbe proporre di parlare della religione come «della storia dei momenti oscuri della storia» dove viene ridotto a zero il valore semantico del termine «religione».

Ma il problema di più ampio respiro, connesso direttamente con la tesi esposta sopra della correlazione esistente tra precomprensione — campo di ricerca — ipotesi si fa più impegnativo nella considerazione diretta del rapporto *storia-religione*, che può essere trasformato nell'opposizione più forte e per certi aspetti insanabile tra «storicismo» e «visione religiosa della storia». Se infatti la storia delle religioni può promettere di distinguere all'interno delle sue ricerche tra fenomeni sociali, psicologici, economici, politici e fenomeni religiosi, attribuendo a questi ultimi una loro autonomia e specificità, non pare che essa possa fare altrettanto — in caso di conflitto — in relazione ai suoi propri presupposti di metodo storico.

Per comodità, mi posso riferire ancora all'articolo di Sabbatucci, il quale non costituisce di certo un caso isolato nella sua prospettazione del rapporto storia-religione.¹⁷ L'autore, per sciogliere definitivamente i dubbi metodologici e le ombre che nel passato si sono sempre di nuovo proiettate sul

esempio la critica di U. Bianchi ad A. Brelich, in BIANCHI U., *Recenti «storie delle religioni», e altri studi sul tema*, in Rivista di storia e letter. rel. 14 (1978), 89 e ss.; a sua volta cf. RUDOLPH K., *Religionswissenschaft auf alten und neuen Wegen*, in Theologische Literaturzeitung 104 (1979), coll. 13-34.

¹⁷ Ci si dovrebbe riferire principalmente a quella corrente storico-religiosa che fa capo a E. de Martino che meglio fa trasparire nelle sue opere la tesi storicistica della comprensione della religione. Emblematicamente si può vedere la prefazione che l'autore italiano ha posto all'opera *Trattato di storia delle religioni* di M. Eliade (Torino 1972³), la quale contiene una visione del tutto opposta, appunto, a quella di M. Eliade. Cf. IX-XII. Cf. anche DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle eclissi culturali*, (a cura di C. Gallini), Torino 1977, vedi in particolare gli spunti di metodo, 268-269.

campo della ricerca storico-religiosa, afferma che bisogna decidersi per uno dei due poli dell'alternativa: «*o si fa un discorso storico sulle religioni o si fa un discorso religioso sulla storia*».¹⁸

Direi che questo è il problema per eccellenza della storia delle religioni, il problema che scavalca tutte le piccole differenze metodologiche e ogni provincialismo settoriale divenendo onnicomprensivo di un'intera visione o *Weltanschauung*. Ammesso, infatti, dalle considerazioni precedenti che non si dia una «storia neutra» o puramente «descrittiva», il discorso storico sulle religioni tende a diventare inevitabilmente un discorso «storicistico» che assoggetta al proprio metro ogni fenomeno, secondo i criteri propri dello storicismo classico.¹⁹

Su questa problematica, dal punto di vista storiografico, si incontra direttamente E. Troeltsch e il suo tentativo dell'*Überwindung* dello storicismo per poter lasciare spazio al mondo della religione; indirettamente si incontra la radicalizzazione del problema: «ontologia o positivismo», e derivatamente tutti i progetti di distinguere adeguatamente le

¹⁸ SABBATUCCI D., *op. cit.*, 31 (il corsivo è mio). Si potrebbe porre qui la risposta di Husserl quando scrive in *Philosophie als strenge Wissenschaft*: «La storia, la scienza empirica dello spirito nella sua genesi non è in grado di decidere con i propri mezzi se è possibile distinguere la religione in quanto forma particolare della cultura, dalla religione come idea, cioè come religione valida, il diritto storico dal diritto valido; ed infine se è necessario distinguere tra la filosofia intesa nel senso storico e la filosofia valida...». «Poiché lo storicismo — commenta Derrida — riassume la norma in una fattualità storica, esso finisce col confondere, per parlare con il linguaggio di Leibniz e delle *Ricerche logiche*, le verità di fatto con le verità di ragione». Cf. DERRIDA J., *La scrittura e la differenza*, Torino 1982², 206 (*L'écriture et la différence*, Paris 1967).

¹⁹ Da questo punto di vista appare che l'affermazione ad ogni costo della «neutralità» e del metodo puramente descrittivo nasconde di diritto il presupposto di sottomettere tutto al metro di misura della storia, che non potendo fare a meno di incontrare valori e intenzioni nel comportamento umano, farà dipendere ogni valore dalla storia che lo ha prodotto. Dal punto di vista teorico, queste tesi sono sostenute dalla lunga schiera dei critici dell'oggettività in campo storico; dal punto di vista pratico si possono vedere le conclusioni cui arriva ad esempio, in storia delle religioni, Baird, il quale, dapprima scrive che «*history is the descriptive study of the human past*, aggiungendo poi che... *as descriptive, the historical study of religion cannot itself be religious without its cheating to be historical*». Come si vede, la presunta oggettività della storia diventa il criterio per sciogliere, all'interno della storia, ogni valore. Cf. per la citazione BAIRD R.D., *Category Formation ad the History of Religions*, The Hague-Paris 1971, 32 e 33.

Geisteswissenschaften (le scienze dello spirito) dalle *Naturwissenschaften* (scienze della natura), anche se all'inizio quella distinzione non riusciva a sottrarsi allo stesso storicismo e al corrispondente positivismo che dominava nel campo delle scienze naturali.²⁰

Ma la parabola epistemologica di Troeltsch mi appare emblematica per capire la difficoltà di conciliare storia e religione e dunque per definire il campo di ricerca e il modo di esplicazione di una «storia delle religioni». Fin dall'inizio infatti l'autore prende posizione nei confronti della concezione idealistica della religione denunciando il cattivo connubio o la falsa conciliazione che essa propone tra processo storico e absolutezza della fede religiosa. Il problema, infatti, si delinea nel senso che, una volta caduta la grande costruzione hegeliana, storia e religione appaiono come antitetici: la coscienza storica non può non mostrare il condizionamento di ogni forma religiosa, tanto più se la storia viene considerata all'interno dello storicismo, il quale si presenta appunto per definizione come la relativizzazione di tutti i valori, in quanto tutti vengono considerati soltanto come prodotti storici;²¹ d'altra parte, però, la religione e la religione cristiana, in particolare, si presenta con la pretesa di una validità assoluta. In *Christentum und Religionsgeschichte*, Troeltsch scrive: «Lo spirito del pensiero moderno, orientato in senso storico, ha costretto in ogni campo filosofi e teologi a considerazioni storiche, soppiantando il vecchio e più elementare procedimento, puramente logico-deduttivo. In tal modo il cerchio della considerazione storica religiosa si è chiuso da tutte le parti intorno al Cristianesimo».²²

I vari passaggi tramite i quali il pensatore tedesco ha cercato di liberarsi da questo imprigionamento, in cui di forza era costretta la religione, vanno visti di volta in volta nel tentativo di considerare il cristianesimo come una forma più alta, in cui, anche dal punto di vista storico, si può vedere

²⁰ In particolare, sullo storicismo di Dilthey, GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, op. cit., 205 e ss. e HABERMAS J., op. cit., 163 e ss.

²¹ Per una distinzione tra le diverse accezioni del termine *storicismo* si veda SCHNÄDELBACH che ne propone tre diverse: SCHNÄDELBACH H., op. cit., 12-13.

²² TROELTSCH E., *Christentum und Religionsgeschichte*, in ROSSI P. (a cura di) *Lo Storicismo tedesco*, Torino 1977, 813.

in esso una «più alta» partecipazione alla verità;²³ nel tentativo di considerare la religione a partire da un apriori religioso di ispirazione neo-kantiana;²⁴ e infine, nel tentativo di recuperare una certa metafisica, basata su una teoria dei valori che rivendica il rapporto di ogni momento del processo storico con valori assoluti, capaci di dare un senso alla successione degli eventi, anche se ancora una volta questi valori sono considerati immanenti all'oggetto storico considerato nella sua individualità.²⁵

Questa breve parentesi su Troeltsch ci fa vedere il travaglio di un autore che si è confrontato direttamente con il tema che è qui in questione e che ha visto tutte le conseguenze implicite in una visione storicistica.

Sulla scia di Troeltsch ci appare ora più chiaro il senso dell'alternativa imposta da Sabbatucci: «o si fa un discorso storico sulle religioni o si fa un discorso religioso sulla storia». Essa, infatti, si presenta come un vero *aut-aut* soltanto dal punto di vista di un vero storicismo dove, o si ripropone lo spettro di un impossibile oggettivismo della storia, o i valori che vengono colti all'interno della storia, rimangono del tutto immanenti alla storia stessa e ultimamente ridotti ad una semplice increspatura di essa, e tenuti nell'impossibilità di rivendicare una loro autonomia o trascendenza.

Contro lo storicismo sono già state mosse molte obiezioni che non possiamo qui riprendere, non ultima quella che esso con le sue affermazioni, aporeticamente, cade già fuori di se stesso.²⁶ Ci permettiamo qui soltanto due rilievi in ordine allo

²³ Rossi P. (a cura di), *Lo Storicismo tedesco*, op. cit., 798. Vedi anche la nota bibliografica di P. Rossi.

²⁴ Op. cit., 798-799 in maniera simile a R. Otto. Si veda soprattutto per questo il breve scritto TROELTSCH E., *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen 1905.

²⁵ Per questi vari passaggi epistemologici del discorso troeltschiano cf. PANNENBERG W., *Epistemologia e teologia*, op. cit., 99-111, che vede le diverse e progressive posizioni dell'autore in rapporto soprattutto a cristianesimo e storia.

²⁶ L'aporia principale interna allo storicismo è quella stessa in cui si dibatte fondamentalmente la coscienza moderna per cui ogni giudizio di valore, se è legato alla sua genesi storica, resta «immanente» e con ciò stesso incapace di veicolare «un valore», di diventare in qualche modo normativo. Anche nella definizione più generica e ampia quale quella del positivista Mandelbaum secondo cui: «*Historicism is the belief that an adequate understanding of the nature of anything and an adequate*

studio della storia delle religioni; rilievi che corrispondono anche ai due modi complementari di considerare lo storicismo.

Il primo rilievo riguarda lo storicismo «prima maniera», nel suo aspetto ancora ingenuo e che Schnädelbach ritiene ormai definitivamente superato, cioè quello che si basa sulla ricerca instancabile dell'oggettività storica.²⁶ R. Baird, in un recente libro che affronta i problemi di metodologia della storia delle religioni, in realtà, non appare dello stesso avviso quando afferma ad esempio che la storia è «*the descriptive study of the human past*» e quando ancora afferma che «*to use historical knowledge is to go beyond history*» (l'uso della conoscenza storica è andare aldilà della storia).²⁷ Contro questo oggettivismo dogmatico che viene sempre di nuovo riproposto e non appare mai completamente sconfitto, non si può qui che ripetere l'impianto epistemologico della fenomenologia: la storia delle religioni che volesse essere «oggettiva» non potrebbe più tener conto del soggetto o dovrebbe trattare il soggetto, che è l'unico garante delle realtà religiose, come indifferente alla stessa realtà religiosa, intesa come il suo vissuto intenzionale.

Lo storicismo, invece, più classico che riconosce i valori interni alla storia, ma che li contempla incastonati in una costellazione fissa che corrisponde ad una relativizzazione di essi, in quanto li vede nell'immanenza del processo storico, è

assessment of its value are to be gained by considering it in terms of the place it occupied and the role it played within a process of development (cf. MANDELBAUM M., *Historicism in The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, IV, 24) si nota in definitiva questa aporia interna. Per un approfondimento in ordine allo storicismo marxista, che appare — diremmo — lo storicismo più radicale, si vedano le osservazioni di MELCHIORRE V., *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, in *Ideologia, Utopia, Religione*, Milano 1980, 149 e ss. L'aporia dello storicismo è messa bene in evidenza da GADAMER H.G., *op. cit.*, 505. Cf. SCHNÄDELBACH H., *op. cit.*, 164. Anche W.J. Mommsen, che è il caposcuola di tutta una schiera di giovani teorici della storia è dello stesso avviso quando scrive ad esempio: «...wir können nicht mehr davon ausgehen, dass es die eine Geschichte in einem objektiven Sinn gibt, oder dass der geschichtliche Prozess einen objektiven Sinngehalt in sich trägt, der sich bei genügend intensiver voraussetzungsloser Inspektion der Quellen objektiv erfassen und explizieren lässt, wie die Historisten optimistisch annahmen». Cf. MOMMSEN W.J., *Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis*, (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, vol. I) München 1977, 449.

²⁷ BAIRD R.D., *op. cit.*, 32 e 33.

più difficile ad essere debellato e appare per lo più un guadagno della nostra contemporaneità, in cui la stessa ermeneutica sembra esser coinvolta, con la sua proposta fondamentale del *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*.²⁸ Ma sarà proprio l'ermeneutica, in ultima istanza, con la sua radicazione ontologica a scongiurare quella tendenza relativizzante che appariva l'esito più significativo dello storicismo. La III parte di *Verità e metodo* di Gadamer, a sua volta basata sull'ontologia heideggeriana, non lascia spazio al finito in quanto finito, se non in nome di un «tra-guardare» già espresso nella *linguisticità* (*Sprachlichkeit*) dell'esperienza del mondo in cui è articolato il rapporto che salva l'apertura infinita.²⁹ In tal modo, è la stessa coscienza della storicità che è ad un tempo la condizione trascendentale della coscienza storica come potenzialità di annunciare un assoluto in quanto valore iscritto nel *telos* della storia o nella sua *arché*.³⁰

Ma se così è, la storia delle religioni deve restare «aperta» perché una comprensione adeguata e non più storicistica delle religioni potrebbe essere in grado di ricomprendere la storia stessa e trasformarsi in un «discorso religioso sulla storia».

Intanto, dal punto di vista puramente tecnico-metodologico, perché rimanga la tensione dovuta tra storia e religione, si dovrà prestare attenzione alle ipotesi storiche che di volta

²⁸ Sul significato del «*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*» cf. GADAMER H.G., *op. cit.*, il *Vorwort* (prefazione) alla seconda ed., oltre al paragrafo «*Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins*», 324 e ss.

²⁹ Cf. GADAMER H.G., *op. cit.*, soprattutto: *Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie*, 415 e ss. Sulla difficoltà, invece di un vero superamento della coscienza storica-finita, rinvio a MARQUARD O., *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in *PhJahr* 88 (1981), 1-19; cf. anche SCHNÄDELBACH H., *op. cit.*, 168 dove l'autore scrive: «*Die hermeneutische Ontologie ist daran zu erinnern, dass ihre Kritik objektivierender Methoden in der Historie auf eine blosse Problemverschiebung hinausläuft...*».

³⁰ La condizione trascendentale della coscienza storica, intesa come apertura a un senso assoluto che è già sempre intenzionato in ogni contesto storico, anche se non mai definitivamente raggiunto, è ciò che Pannenberg chiama la «preordinata totalità di senso» (cf. PANNENBERG W., *op. cit.*, 100 e ss.) e in cui si possono configurare le due categorie della storia: *ideologia* e *utopia* in una dialettica reciproca, dove l'ideologia non sarà una semplice aggregazione alla situazione storica e l'utopia non sarà una sterile invocazione del senso assoluto. Per una messa a punto di questa dialettica interna alla storia a partire dal contesto ermeneutico-ontologico cf. MELCHIORRE V. *op. cit.*, *Struttura della coscienza storica*, 65 e ss.

in volta si creano in rapporto alle religioni perché abbiano almeno la possibilità di cogliere una coerenza interna al mondo delle religioni. Diversamente, se la storia delle religioni non è in grado di soddisfare a questa condizione minimale, significa che essa si è spostata surretiziamente verso una visuale di altro tipo, che non permette più di fare «storia delle religioni». Un'altra volta andrebbe perduta l'integrità del campo di ricerca.

La terza tesi, che esprimo allora in connessione diretta con la seconda, può essere così formulata:

*Le ipotesi interne, come precomprensioni operative dimostrano in actu exercito l'efficacia della storia delle religioni, mentre l'impiego esplicito di ipotesi esterne, in connessione e non disgiuntamente, facilita la comprensione della costellazione di condizioni anonime dei processi storico-religiosi e delle loro strutture.*³¹

In questa terza tesi abbiamo voluto consapevolmente esprimere i due cespiti fondamentali attorno a cui gravitano le ipotesi esplicative della storia delle religioni a partire da momenti interni delle stesse religioni, lasciando spazio però, ad un tempo, a ipotesi e teorie che possano anche soltanto cogliere la coerenza esterna del mondo delle religioni, poiché sappiamo che il punto di partenza personalistico e volontaristico, che in chiave di ipotesi diventa esplicativo a livello intenzionale o motivazionale, non è sufficiente a cogliere il tutto della realtà religiosa, la quale può essere sottoposta a coazioni di carattere socio-economico o può essere ridotta a livello passivo-adattativo per mezzo di un coacervo di condizionamenti di cui si può rendere conto soltanto in chiave storica e antropologica. Riproponiamo dunque ultimamente come compito della storia delle religioni una *coniunzione efficace delle due tradizioni* o meglio delle

³¹ Il titolo che abbiamo attribuito a questo paragrafo, costituito a tesi, vuole tentare di recuperare il modello combinatorio di K.O. Apel a livello di studio della storia delle religioni. Soltanto, però, se si riesce a far agire congiuntamente i due tipi di ipotesi si può parlare di un superamento della dicotomia *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* pur privilegiando un modello quasi-ermeneutico di comprensione/spiegazione; in ogni altro caso si avvertirà ancora il dualismo tra l'uno e l'altro metodo e la loro quasi impossibile conciliazione.

istanze delle due tradizioni epistemologiche: «comprendere» e «spiegare», che riassumono l'ermeneutica e dall'altra, il positivismo, recuperando nella costituzione delle ipotesi che devono favorire il lavoro dello storico delle religioni un modello combinato in cui l'ispirazione ermeneutico-storico-teleologica nella comprensione del comportamento religioso non trascuri di tener conto di comportamenti che risultano problematici dal punto di vista di una comprensione significativa in un contesto esclusivamente o prevalentemente teleologico-intenzionale.

Oltre, però, a questa prima combinazione delle due problematiche di fondo con le loro esigenze incontestabili e con la loro diversificazione metodologica ancora radicata in un movimento critico diverso, nel campo della storia delle religioni vanno approfondite ulteriori distinzioni e progettati ulteriori gruppi di ipotesi per rendere conto esaurientemente del lavoro che si può compiere in questo settore.³²

E anzitutto è necessario ricordare che vi è una diversità o almeno una non perfetta omologazione tra «ipotesi storiche» e «ipotesi storico-religiose», che permette a queste ultime di avere possibilità più ampie di capire connessioni tra fenomeni, possedendo anche un'euristica e una costruzione di ipotesi a più ampio raggio. Il carattere idiografico, individualizzante delle scienze storiche rivendicato, infatti, dapprima dalla scuola neo-kantiana e poi, con motivazioni diverse da stessi teorici orientati verso la filosofia analitica — come Dray, Anscombe o Winch³³ — oltre naturalmente dall'indirizzo ermeneutico che ha visto nelle ipotesi esplicative ad ampio raggio un affrontare in maniera indebita «le scienze dello spirito» con i criteri esplicativi delle «scienze della natura», è — almeno in parte — sostituito dal fatto che nella storia delle religioni vi è una strutturazione di campo e una omogeneità particolare che non si può riscontrare a livello della storia *tout court*. Infatti, altra cosa è parlare e tentare una spiegazione/comprendimento del comportamento umano nella sua globalità

³² Il punto di riferimento per la formazione di ipotesi in campo storico-religioso è qui costituito da un interessante articolo di SEIWERT H., *Religiöser Wandel: Alternative Fragestellungen*, in STEPHENSON G. (a cura di), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, op. cit., 309-325, di cui però non condividiamo l'impostazione di fondo.

³³ Cf. WRIGHT G.H. VON, *Spiegare e comprendere*, Bologna 1977, 48 e ss.

di manifestazioni e altra cosa è una spiegazione/comprendimento del comportamento umano, come «presuntivamente» religioso. Se perciò il superamento della contrapposizione tra carattere individualizzante e generalizzante delle scienze storiche era già interno ad una più profonda meditazione del «fare storia», dove — come già vedeva Dilthey — si constata immancabilmente una sottomissione dello specifico e dell'individuale al *das Allgemeine* (generale)³⁴ e non appare possibile e neppure significativa una storia come pura descrizione di fenomeni individuali, a maggior ragione questo va applicato alla storia delle religioni, la quale, in questo contesto di un maggior risalto concesso alle sue ipotesi, ritrova anche la sua vocazione originaria, quella cioè di diventare una «storia comparata delle religioni» e una «sistematica delle religioni»: la *Religionswissenschaft* nel senso mülleriano del termine.

La formazione di ipotesi ad ampio raggio che rivendichiamo alla storia delle religioni sembra, però, incontrare subito una barriera nella distinzione che abbiamo fatta già nella esplicitazione della tesi tra *ipotesi interne* e *ipotesi esterne* e secondo la quale vi appare un sottinteso restringimento del campo di ricerca della storia delle religioni col privilegiare alcune ipotesi rispetto ad altre. Vorremmo, a questo punto, definire una tipologia delle ipotesi secondo il modello *inside* e *outside*, in cui sembra essere nascosta sempre l'insidia della comprensione, da una parte, e della spiegazione dall'esterno, dall'altra.

A seconda dell'interesse conoscitivo e di quel mondo di

³⁴ Questo ritornare ad una tesi di Dilthey, che poi nel contesto appariva superata dal legame che gli si attribuiva ancora con un certo tipo di positivismo, non è strumentale, ma è legato ad una precisa intenzione diltheyana secondo cui vi è un'unità del mondo storico che assicura una *accessibilità* al soggetto conoscente non hegelianamente nel senso di una «oggettivazione dello spirito assoluto», ma nel senso che «la vita» unisce ciò che è dentro (coscienza) e ciò che è fuori (natura) e toglie la dualità tra soggetto e oggetto, allargandosi poi a un «contesto vitale» (*Lebenszusammenhang*). Ora, in questo quadro è pensabile una *Allgemeingültigkeit* della conoscenza storica. Cf. RIEDEL M., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, vedi l'*Einleitung* di RIEDEL M., Frankfurt a.M. 1970, 34 e ss. Pertanto se una tale interpretazione può essere accreditata in rapporto alla conoscenza storica a partire dalla *vita*, tanto più può assumere validità a partire dalla *vita religiosa*, che si presenta con una sua certa omogeneità, in un contesto ormai chiaramente ermeneutico, che è aldilà del Dilthey dell'*Einleitung*.

precomprensioni, opzioni, orientamento gestaltico che è alla base e a cui abbiamo più volte fatto riferimento,³⁵ potremmo distinguere quattro tipi di ipotesi che diversamente si confrontano con il campo religioso e con il *dentro* o *fuori* della ricerca storico-religiosa. Si può parlare, anzitutto, delle ipotesi *teleologiche* e *intenzionali-motivazionali*, le quali risultano le più interne in quanto si basano sulla spiegazione dei comportamenti secondo i motivi addotti da coloro che agiscono. Nella misura in cui queste spiegazioni si basano sul *perché* delle azioni, oltre che sullo *scopo*, hanno una loro efficacia operativa da non sottovalutare.³⁶ Di esse si serve in modo particolare la fenomenologia della religione, la quale, appunto, per chiarire i «significati» di un comportamento religioso, non potrà che fare riferimento essenziale all'intenzione dell'agente e nel caso specifico, dell'uomo religioso.

Vi è una seconda serie di *ipotesi storico-religiose* che, in rapporto al problema del mantenimento del campo religioso, definirei *ipotesi che riconoscono una coerenza* al comportamento religioso, anche se possono esprimere quella coerenza in termini diversi da quella che si confonde con il significato offerto dall'agente. Direi che in questa seconda serie di ipotesi vi è già un movimento esterno al fatto religioso, ma un movimento che non si pone in contraddizione con la religione nella sua globalità e così come si presenta in un dato momento storico. Questa seconda serie di ipotesi può essere considerata quella più operativa dal punto di vista della «storia delle religioni» e la più efficace nelle grandi comparazioni storico-religiose.³⁷

³⁵ Cf. le note 1, 11 e 13 di questo paragrafo, oltre alle prime due tesi esposte sopra.

³⁶ H. Seiwert nell'articolo sopra citato (cf. n. 32) assegna un ruolo secondario alle «spiegazioni teleologiche» in campo religioso, in quanto sarebbero protese a «spiegare» lo *scopo*, ma non il *perché*. Ora una simile lettura delle spiegazioni teleologiche ci si presenterà, nel corso di queste nostre riflessioni, assai interessante, in quanto una storia delle religioni che voglia limitarsi a cogliere anche soltanto la *coerenza* di un comportamento non può basarsi unicamente sulle spiegazioni teleologiche cioè sui mezzi in rapporto al fine. Cf. SEIWERT H., *art. cit.*, 314-315.

³⁷ Questa sua operatività è data da quella posizione intermedia che permette di non abbandonare il «campo di ricerca» che è il «mondo delle religioni» nella prospettazione di diverse ipotesi esplicative e nello stesso tempo, però, di poter sottolineare lo svolgimento storico, secondo cui nella storia sono prevalse simbologie diverse a seconda della cultura e in una certa dipendenza da altri fattori sociali e

La *terza* e la *quarta* serie di ipotesi gravitano invece intorno alle *condizioni* in cui si dà una data struttura religiosa, cercando di individuarne le motivazioni estrinseche di altro ordine: di carattere politico, economico, sociale, geografico; mentre però nel terzo schema queste condizioni non vengono considerate fatti «finali» e «sufficienti» per capire e spiegare il fenomeno religioso in questione, nel quarto schema le condizioni vengono considerate sufficienti a produrre non soltanto modificazioni di un fatto religioso, ma l'intera sua strutturazione, manifestando infine, una posizione apriori in cui il mantenimento di una soggiacente ipotesi religiosa, viene non soltanto ritenuta inutile ai fini della ricerca, ma «non dotata di senso» e dunque da espungere come non significativa dall'ambito della ricerca.³⁸

Ora, volendo ritornare alla tesi esposta sopra e sapendo ad un tempo come sia difficile sottrarsi ancora una volta alla tirannia dello «spiegare» e «comprendere» in cui di volta in volta possono ricadere le serie di ipotesi sopra descritte, osserverei che nel nostro contesto viene rifiutato come non pertinente un modello di ipotesi-spiegazione soltanto del *quarto tipo*, dove l'approccio al mondo delle religioni appare

politici. In questo senso, potremmo affermare che storia e fenomenologia si incontrano come aveva prospettato già R. Pettazzoni, anche se nella visione dello storico italiano sembrava rimanere sempre un residuo storicistico troppo spiccato: «...In questi termini — egli scrive — si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la *storiografia storicistica* con l'istanza *fenomenologica del valore autonomo della religione*, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia e insieme riconosciuto alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata». Cf. PETTAZZONI R., *Il metodo comparativo*, cit. da BLEEKER J.C., *The Phenomenological Method*, in *The Sacred Bridge*, Leiden 1963, 1. È qui che noi vorremmo insistere perché le ipotesi storico-religiose, *teleologiche*, secondo il modello descritto da von Wright abbiano ad essere *in tensione* verso quelle *intenzionali-motivazionali*.

³⁸ La differenza fondamentale tra i due schemi (terzo e quarto) va vista in rapporto ad una ricognizione di «alcune cause» senza però asserire che tali cause sono le *uniche*, e dunque vi è una specie di astensione rispetto ad un giudizio finale di valore (terzo schema); il quarto schema, invece, non soltanto mette in esercizio cause e motivazioni non direttamente collegate con l'esperienza religiosa che si ha da comprendere/spiegare, ma ritiene che tali cause siano le *uniche* in ordine alla spiegazione del fenomeno religioso. Siamo nel contesto di una comprensione di religione come puro fatto interno a una cultura: «la religione come funzione di una cultura». Per questo tipo di spiegazioni si veda più avanti il paragrafo sullo *Studio antropologico della religione*. Per la diversità tra «cause sufficienti» e «cause finali» cf. WRIGHT H.G. VON, *op. cit.*, 160 e ss.

dissolto già in partenza per quel corto circuito che si produce — come abbiamo cercato di evidenziare nella seconda tesi — quando la storia o fenomeni umani, sociali, psicologici, ritengono di assicurarsi in proprio il discorso sulla religione togliendole ogni spazio manifestativo ed ogni possibilità di realizzazione. In altre parole, quando — se vogliamo formalizzare il discorso secondo il tipo nomologico deduttivo — tra l'*explanandum* e l'*explanans* non vi è più alcuna correlazione sul piano del mantenimento di uno spessore religioso, presupposto nell'*explanandum*. P. McGinty non impropriamente ha parlato in questo caso di «traslazione» (*translation*).³⁹ Tolta, però, quest'ultima deviante serie di ipotesi, che distrugge l'integrità del campo di ricerca, le altre serie di ipotesi dimostrano l'efficacia della storia delle religioni sia nello studio genetico evolutivo interno di una religione, sia nel dissodare — attraverso ipotesi esterne non disgiunte però da una certa sintonia con il fatto religioso nella sua totalità — le condizioni anonime, passive, o ideologiche dei processi storico-religiosi. Se il modello del comprendere/spiegare è perciò ancora riflesso nelle ipotesi intenzionali-motivazionali e teleologiche, come matrice di fondo, si proietta però anche su altre dimensioni esplicative non intenzionali e dunque contempla quella fusione di ipotesi che sono oggi alla base del fare storia e, secondo la nostra prospettiva, del fare storia delle religioni.

Prima verifica delle tesi sopra esposte

Il discorso che abbiamo condotto fin qui ha avuto una cadenza prevalentemente teoretica che ora è necessario abbandonare per dimostrare finalmente come la storia delle religioni ha creato ipotesi e come queste vanno intese in quella rete teorica che abbiamo intessuto e che deve servire a giustificarne alcune e anche, se è il caso, a condannarne altre come non pertinenti secondo i criteri cui ci siamo ispirati.

³⁹ Cf. MCGINTY P., *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, The Hague-Paris-New York, 1978, 10-11: «...In this case the interpreter sees religion as successful in fulfilling certain important human needs».

Nell'ambito della storia delle religioni propongo una recensione di alcune tesi *genetico-storiche*, altre di carattere *nomologico-deduttivo* e altre di carattere più *funzionale* per mostrare una verifica dei modelli offerti sopra. Lascio da parte, invece, le ipotesi di carattere *teleologico-motivazionale* perché saranno riprese nel paragrafo dedicato alla «fenomenologia della religione». Premetto, in ogni caso che in questo lavoro non cercherò di creare *ex novo* ipotesi di storia delle religioni, ma di adattare e di reinterpretare alla luce di tutto il discorso che siamo andati via via svolgendo, alcune ipotesi storiche più comuni che si ritrovano in pressoché tutti i manuali di «storia delle religioni».

a) *Ipotesi genetico-storiche*

All'interno della storia delle religioni le ipotesi di carattere genetico-storico manifestano un'importanza del tutto particolare in quanto esse possono far vedere connessioni intime, come una specie di *Sinngefüge* (compagini di senso)⁴⁰ tra diversi periodi di una stessa religione, come possono rivelare connessioni, affinità e dipendenze tra diverse religioni in un contesto allargato di storia comparata delle religioni. In realtà, tale era il lavoro che era stato intrapreso anche dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, ma che poi però era naufragato, almeno in parte, per le premesse storicistiche che comandavano l'intera ricerca. Nel quadro dell'economia di questo lavoro mi riprometto di nominare soltanto qualche esempio di simili ipotesi, essendo interessato più all'inquadramento metodologico e al loro valore «epistemologico» che non alla loro reale consistenza euristica.

⁴⁰ Ci riferiamo qui a quel tipo di ricerca che K. Rudolph chiama il tentativo di «grasp the "assembly"» (*Gefüge*: S. Morenz) or the «disposition» («*Habitus*»: W. Baetke) of a religion or religious phenomenon, by means of a combination of historical and phenomenological work...». Su questo tipo di lavoro il Rudolph si dimostra tuttavia perplesso perché tale schema sarebbe fondamentalmente troppo legato alla teologia tramite la linguistica, perciò osserva che «... the «religious» element in such texts can only be seen, from a linguistic point of view, in terms of function or pragmatics...» Cf. RUDOLPH K., *Literary Source Criticism*, in HONKO L. (a cura di), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague-Paris-New York 1979, 105. Devo notare che la «compagine di senso» e le altre osservazioni camminano più nel senso di una affinità in orizzontale di fenomeni religiosi, ma per questo non credo che simili affermazioni non possano valere anche in verticale, nel senso di possibili filiazioni di fenomeni religiosi.

Il primo esempio che propongo viene dallo *gnosticismo*, che è una religione — se così si può definire — recente, ma che sta certamente al centro e al punto di convergenza di sistemi religiosi collegati con molte religioni come lo zoroastrismo, la religione babilonese, il giudaismo, la filosofia e la religione ellenistica e infine il cristianesimo. E all'interno dello gnosticismo intendo ripresentare quell'ipotesi genetico-storica che parte dal *ritratto di Elena* fatto dai simoniani.⁴¹

Ora si sa che il racconto su Elena o il «Pensiero», che si conosceva nella metà del secondo secolo, consisteva di tre parti: la prima trattava della generazione e della caduta di Sophia-Ennoia, la seconda della sua vita sulla terra e la terza del suo riscatto per mezzo di Simone. A questo punto, chi conosce la storia delle religioni non può non sospettare che il Pensiero di Simone, identificato con Elena di Troia, non sia in verità un adattamento su cui bisogna ulteriormente investigare. Così come, d'altra parte, è subito rilevante la somiglianza del racconto simoniano con il prologo del quarto vangelo. Attraverso connessioni storiche e ipotesi di lavoro si potrà giungere a riconoscere che Elena ha il suo prototipo originario probabilmente nella dea sumerica *Inanna* passando per varie mediazioni, varianti, miti alquanto diversificati, ma affini come il mito greco di *Kore-Persefone*, quello egiziano di *Iside* e quello babilonese della dea *Ishtar*. In particolare il racconto di *Inanna* ci dice come essa abbandonò il cielo «senza motivo», scese sulla terra e discese poi nel mondo degli inferi. Quando raggiunse le sette porte del mondo inferiore, le venne incontro il custode della dea sorella *Ereshkigal*, il quale le aprì ad una ad una le porte togliendole gli oggetti di ornamento e i vestiti, finché le venne pronunciato il giudizio di morte e fu uccisa. Essa

⁴¹ Avendo queste ipotesi un semplice carattere esemplificativo, è ovvio che esse sono discutibili, così come sono discutibili le ipotesi degli storici. In questo contesto, non vogliamo prendere posizione in rapporto ai contenuti in maniera rigida, ma piuttosto in rapporto al *metodo* di ricerca, anche se esso naturalmente implica una dimensione contenutistica. Per la stesura di questo caso di affinità e derivazione mi affido a GRANT R.M., *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Bologna 1976, 88 e ss. Sullo gnosticismo si tenga presente BIANCHI U. (a cura di), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden 1967 (Supplemento a Numen, XII).

divenne cadavere e fu appesa ad un palo per tre giorni e per tre notti. Infine, però, il gran padre *Enki* sentì la mancanza della «regina di tutte le terre» e ordinò che il cibo e l'acqua sprizzassero dal cadavere di *Inanna*. Essa si levò e ascese dal mondo inferiore a quello superiore per occupare nuovi templi e perdonare alle divinità tutelari per averli occupati, dato che essi appartenevano a lei.⁴²

Un racconto analogo è riferito alla dea *Ishtar*, la quale discende nella «terra senza ritorno» e alla «casa delle tenebre»; alle sette porte viene denudata e poi uccisa. Ma il dio supremo *Ea* manda un messaggero a recuperare *Ishtar*, la quale, aspersa con l'acqua della vita, può salire alla terra, tra i vivi.

Secondo R. Grant, la mancanza di conoscenza di trasmissione di questi miti babilonesi non implica che essi non fossero trasmessi specialmente nei templi ed egli suppone che il mito della discesa di *Kore* nel mondo sotterraneo, noto soprattutto dall'inno omerico a Demetra, sia in relazione con i miti sopracitati, così come il trattato di Plutarco *De Iside* avrebbe costituito una recezione di materiale diverso, fuso insieme da una specie di «incrocio di tradizioni».⁴³

Senza insistere ulteriormente sui vari passaggi e sulle varie ipotesi particolari che si possono mettere in atto per avvicinare storicamente e geneticamente i miti riguardanti la discesa agli inferi, la morte e il ritorno della dea sulla terra, nasce qui una grande ipotesi, che si può chiamare *genetico-storica*, e che si basa su una serie di racconti che si sono trasferiti da una dea all'altra con una sequenza che lega *Elena*, *Sophia*, *Kore-Persefone*, *Iside*, *Ishtar* e *Inanna*.

Ora, questa ipotesi ha una sua importanza globale per la conoscenza della storia delle religioni, per i legami e le connessioni di senso che stabilisce ed è nello stesso tempo un'ipotesi che si muove *all'interno* della storia delle religioni. Il momento decettivo di essa potrebbe emergere, però,

⁴² GRANT R.M., *op. cit.*, 92-94 *passim*.

⁴³ *Op. cit.*, 95. Dobbiamo notare, tuttavia, anche il carattere ipotetico che Grant attribuisce a questa grande connessione storico-religiosa. Egli scrive: «Questi paralleli non provano che i simoniani adoperassero proprio queste combinazioni di idee; ci mostrano che tali combinazioni erano possibili e indicano qualcosa del sottofondo speculativo in cui erano fatte». Cf. GRANT R.M., *op. cit.*, 96.

quando la genesi del mito si lega ad una interpretazione contenutistica che non mantiene più come sfondo un parametro religioso, ma si sposa invece con una genesi che, nel nostro caso, è per esempio di carattere *totalmente* naturalistico, secondo cui il mito della dea che muore e poi viene riportata in vita ripeterebbe semplicemente il ciclo della vegetazione, ritornando così a quella «fallacia naturalistica» di cui abbiamo parlato in precedenza.⁴⁴ È vero che già nell'antichità si è interpretato il mito di *Kore* come descrizione del ciclo agricolo: *Kore* sarebbe il seme che deve finire sottoterra, affinché poi possa apparire nuova vita e germogliare nuovo frutto,⁴⁵ ma tutto questo non può ancora significare che il mito si risolva in questi elementi naturalistici. Del resto, gli stessi classicisti hanno riconosciuto la limitatezza di quella ipotesi esplicativa notando che *Kore* deve trascorrere quattro mesi nel regno degli inferi e otto mesi alla luce del sole.⁴⁶ Il problema, però, è più ampio e dovrebbe andare risolto integrando gli eventuali elementi naturalistici presenti in questo mito, come nei miti ascendenti o discendenti cui abbiamo accennato, con una ipotesi conte-

⁴⁴ Abbiamo sottolineato il «*totalmente* naturalistica» perché soltanto in questo caso l'ipotesi genetica si sposta su un filone che abbandona il momento più particolarmente religioso, risolvendosi del tutto su un altro contesto, anche se non si giunge all'identificazione della divinità con la personificazione del grano, che sarebbe un modo assai ingenuo di interpretare il complesso di miti in questione. Su questa attenzione a non far pesare unilateralmente il complesso mitico-rituale eleusino in un rito stagionale cf. anche BIANCHI U., in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, 81, dove afferma soltanto che «...non è contestabile che il complesso mitico-rituale eleusino sia anche un rito stagionale nel quale si celebra la vicenda di una divinità connessa con la vicenda del grano...».

⁴⁵ Cf. BURKERT W., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, 1981, 185 (*Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972). Si veda la nota accurata in cui l'autore riporta l'interpretazione antica data al mito in prospettiva naturalistica. Cf. *op. cit.*, 286 n. 57.

⁴⁶ Poiché *Kore* deve trascorrere quattro mesi nel regno degli inferi e otto mesi alla luce del sole, un'interpretazione naturalistica più pertinente — secondo Burkert — potrebbe apparire quella proposta da M.P. Nilsson, secondo cui *Kore* sarebbe la conservazione del grano, in particolare del grano da seme, in contenitori sotterranei durante i mesi estivi. BURKERT W., *op. cit.*, 185. Del resto è da notare che la stessa interpretazione di Burkert segue poi un'altra strada non accettabile quando propone di vedere «una simbolica trasformazione del più antico rituale sacrificale nella sfera agraria; al posto del banchetto sacrificale doveva esservi allora la festa del raccolto» e considera poi il sacrificio in una *pura* dimensione sociologica. *Op. cit.*, 187.

nutisticamente ancora valida dal punto di vista religioso, come quella che vede in questo mito un rapporto sostanziale tra vita e morte e morte e vita, non dissociato dagli elementi naturali e vegetali, ma ad un tempo teso ad una comunicazione con le realtà ultime.

Il mito di *Ishtar* potrebbe in questo contesto essere d'aiuto — come ha suggerito C.A. Keller — quando nella conclusione del racconto si afferma: «...nel giorno in cui Dumuzi salirà sulla terra... che possano allora i morti salire sulla terra e odorare il profumo dell'incenso». ⁴⁷ Questo augurio finale, infatti, benché possa essere nato in rapporto a fenomeni naturali o vegetali, dimostra un superamento di tali elementi e una indicazione che si protende verso l'immortalità, come dono da concedersi anche agli uomini e non più come «possessione geloso degli dei».

Una seconda ipotesi storico-genetica su cui vorrei fare qualche limitata osservazione in ordine alla classificazione normativa delle ipotesi storico-religiose che abbiamo proposto, è quella ben conosciuta e più volte ripresa e anche contestata secondo cui *il mito dipende dal rito* o, più generalmente, *i miti sono intimamente associati ai rituali*, dove vi è una chiara tendenza a privilegiare il rito rispetto al mito.

⁴⁷ L'ipotesi genetico-storica, che mantiene una fondamentale dimensione religiosa è rintracciabile proprio in C.A. Keller, il quale, dapprima riporta la conclusione cui arriva il Kramer (cf. KRAMER S.N., ANET, 52 n. 1) con l'affermazione che «*the reason for Innana's descent to the land of no return still remains unknown*» e poi commenta sostenendo che non è accettabile la spiegazione del Dhorme, secondo cui il mito sarebbe da spiegarsi naturalmente in rapporto alla scomparsa periodica del pianeta Venere (cf. DHORME E., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949, 321 e LABAT R., *Les religions du Proche-Orient Asiatique*, Paris 1970, 258). Una simile spiegazione — afferma il Keller — «*scheint mir völlig ungenügend*», continuando: «...*gerade derartigen Erklärungsversuchen gegenüber erweist sich eine "religiöse" Deutung der Mythen als besonders notwendig*». Cf. KELLER C.A., *Komplementarität von Leben und Tod im Mythos*, in STEPHENSON G. (a cura di), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 32 n. 28. Una simile lettura di un mito mi sembra che si accordi bene anche con le premesse teoriche e metodologiche di Wiebe, il quale richiede che lo studio «scientifico» delle religioni comporti la ricerca di un paradigma combinato di spiegazione naturale e di «spiegazione soprannaturale» che tenga conto della teologia interna ad ogni singola religione. Cf. WIEBE D., *Explanation and the Scientific Study of Religion*, in *Religion* 5 (1975), 33-51 soprattutto 46 e n. 45. Collaterale al mito della dea che muore e risuscita, è il mito del dio e della sua vicenda. Il confronto e/o la filiazione ci porterebbe su una scala di misura ancora più ampia. Cf. per questo PETTAZZONI R., *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

Questa ipotesi venne abbozzata inizialmente dallo studioso dell'Antico Testamento W. Robertson Smith in *Lectures on the Religion of the Semites*, il quale osservava che, mentre il rito era sempre obbligatorio e fisso nella sua esecuzione, il mito non sempre era altrettanto legato ad una particolare spiegazione o a un determinato significato.⁴⁸ Tale tesi venne avvalorata dall'antropologo J.G. Frazer, che l'assunse come una linea direttiva della sua interpretazione dei miti nell'opera monumentale il *Ramo d'oro*, confermando l'idea che il mito «viene dopo» come tentativo di spiegazione di un comportamento rituale già consolidato che, in seguito, ha bisogno di essere interpretato e compreso per mezzo di un racconto adeguato.

Ad ulteriore conferma di questa ipotesi «genetica» si mossero i classicisti, gli storici delle religioni del vicino Oriente e gli antropologi, creando una macro-ipotesi che si estendeva a tutti gli ambiti più importanti della storia e dell'antropologia. Rispettivamente la *scuola di Cambridge* di J. Harrison, G. Murray, A.B. Cook e F.M. Conford si impegnò ad applicare tale schema alla civiltà e religione greca,⁴⁹ il cosiddetto *patternismo mesopotamico* cercò la matrice originaria di quest'ipotesi di relazione mito-rito nell'ambito delle feste della vegetazione e del tempo del vicino Oriente, dove, attraverso l'intervento del re «sacro» o «divino» si sarebbe ripetuta, tramite atti rituali (detronizzazione, morte rituale e nuova intronizzazione del re), la vicenda naturale della ricostituzione del tempo,⁵⁰ estendendo

⁴⁸ Cf. SMITH R.W., *The Religion of the Semites*, London 1927³, 20. In maniera sintetica si veda esposta tale teoria in KIRK G.S., *The Nature of Greek Myths*, 1974 (trad. it., *La natura dei miti greci*, Bari 1977, 63 e ss.) in cui l'autore scrive: «La quinta teoria universale è anche una delle più antiche e importanti. Essa proclama che tutti i miti sono strettamente associati ai rituali. La sua forma estrema asserisce che i miti sono addirittura derivati dai rituali».

⁴⁹ Cf. KIRK G.S., *op. cit.*, 64 e ss. Paradigmaticamente si vedano HOOKE S.H. (a cura di), *Myth and Ritual* (1933) in cui il mito è visto «*the spoken part of the Ritual*». In modo riassuntivo, ma con ampia bibliografia nelle note vedi anche BURKERT W., *op. cit.*, «*Rito e mito*», 40 e ss. Cf. anche BIANCHI U., *Introduzione alla storia delle religioni*, in CASTELLANI G. (a cura di), *Storia delle religioni*, Torino 1970, 94 e ss.: «Mito e rito».

⁵⁰ Per una rassegna ampia e documentata di tutto il lavoro fatto in questa dimensione si veda EDSMAN, *Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre*, in *The Sacral Kingship* (supplemento a Numen, IV, 1969), 4-17.

poi la stessa ipotesi all'area fenicio-ugaritica, cananea, e anche biblica; mentre, a sua volta, l'antropologia culturale con nomi come Malinowski, Kluckhohn e non ultimo E.R. Leach,⁵¹ traducendo il rito in drammatizzazione e il mito in razionalizzazione di bisogni, appoggiò dal punto di vista funzionale tale visione globale del rapporto mito-rito. Ora, benché questa grande costruzione di precedenza del rito rispetto al mito o anche di un'intima reciprocità di essi non regga più nella sua primitiva e rigida struttura in seguito alle critiche mosse soprattutto da Fontenrose⁵² e G.S. Kirk,⁵³ non si può dire che questa ipotesi non abbia costituito un paradigma ad ampio respiro e di grande valore interpretativo ed esplicativo di una delle dimensioni fondamentali della storia delle religioni, qual è l'ambito della ritualità.

Dal punto di vista, però, di una commisurazione di questo modello genetico-esplicativo con i criteri sopra esposti, diremmo che l'ipotesi *myth and ritual* a seconda dei risultati cui intende pervenire, può essere legittimata *in toto*, ma può essere anche vista come trasgressiva del vero ambito di ricerca in cui è pertinente la stessa enunciazione di simili ipotesi. In particolare, i ritualisti di Cambridge possono «spiegare» la preminenza del rituale sul mito con la sottolineatura del rapporto implicito in esso presente con i temi stagionali-naturali, così come il patternismo mesopotamico può mettere in atto l'ipotesi secondaria della funzione del re, protagonista del rituale di generazione del tempo — ciò che appare abbastanza evidente, ad esempio, nel rituale dell'*akī-tu*: i dodici giorni in cui alla fine dell'anno, in Mesopotamia, si compiva il cerimoniale di drammatizzazione dell'epopea dell'*enūma eliš*, che terminava con l'intronizzazione del dio *Marduck*, ricostruente l'ordine del mondo⁵⁴ —, ma vi sono delle ipotesi-limite in cui l'ipotesi genetico-storica sconfinava

⁵¹ Dell'antropologo Kluckhohn si veda KLUCKHOHN D., *Myths and Rituals as General Theory*, in HThR 35 (1942), 45-79; mentre dell'antropologo inglese Leach si veda LEACH E.R., *Political Systems of Highland Burma*, London 1965².

⁵² Cf FONTENROSE J., *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley 1966.

⁵³ KIRK G.S., *op. cit.*, 233 e ss.

⁵⁴ Per l'epopea dell'*enūma eliš* vedi LABAT R., *Le poème babylonien de la création*, Paris 1935; per un'interpretazione globale cf. WIDENGREN G., *Das sakrale Königtum. Die Königsideologie*, in *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 360 e ss. Cf. anche ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1972², 413 e ss.

con una teoria contenutistica che tende ad imporsi come esclusiva o esaustiva del significato che mito e rito hanno da assumere in questa direzione. Ancora una volta si dà il caso che quando l'ipotesi genetica diventa «globale» e le condizioni e le convergenze che si sono intraviste diventano «sufficienti» e «finali», in modo tale che, ad esempio, la ripetizione ritualizzata di aspetti naturali legati al tempo o al ciclo stagionale è ritenuta «esaustiva», si cade — per così dire — in una piccola aporia interna, nella misura in cui l'ipotesi attivata è in grado di «espropriare» il campo di ricerca, o cade totalmente fuori del campo stesso, secondo quel legame che abbiamo stabilito tra precomprensione campo di ricerca e ipotesi. In questo caso le ipotesi esplicative esterne non si mantengono in quel *minimum* di consonanza con la prospettiva religiosa, per cui possano ancora essere assunte come valide e «interessanti» per la storia delle religioni.

La trasgressione più forte appare soprattutto quando l'ipotesi genetico-storica si tramuta in un'ipotesi funzionale e strumentale del tipo di quelle avanzate — sempre nel contesto della *myth and ritual School* — dai funzionalisti come Malinowski e Kluckhohn: non si vede, infatti, come l'ipotesi che il mito è un fatto derivato e secondo rispetto al rito possa poi trasformarsi nella tesi secondo cui esso costituisce una «razionalizzazione di bisogni sociali» e *niente altro*.⁵⁵ Le esclusioni in questo campo dimostrano un dogmatismo precostituito in cui non è più possibile vedere il comportamento religioso in una certa coerenza, anche se non in una sua significatività piena. E questa fuga fuori dalla storia delle religioni deve essere impedita dalla stessa scienza che si fa carico di studiare, tramite la storia, le «enormi masse

⁵⁵ «I miti — scrive Malinowski — non sono un riflesso di eventi cosmici o di impulsi misteriosi presenti nell'anima dell'uomo, bensì piuttosto una patente (*charter*) delle istituzioni e delle azioni sociali, una legittimazione dei costumi, delle credenze e degli atteggiamenti tradizionali». Cf. MALINOWSKI B., *Myth in Primitive, Psychology in Magic, Science and Religion*, Garden City-New York 1954, 101 (trad. it., *Magia, scienza e religione*, Roma, 1976). Secondo Kluckhohn il mito e il rituale sono «procedimenti simbolici per trattare lo stesso tipo di situazione nella stessa modalità affettiva», dove «l'uno è sistema di simboli verbali e l'altro un sistema di oggetti ed atti simbolici». Questa è una tesi più moderata, ma l'ispirazione fondamentale degli antropologi viene sempre da Malinowski, la cui insistenza funzionale, sociale e quasi biologica del significato dei miti in rapporto ai riti appare molto evidente. Per l'insieme cf. KIRK G.S., *La natura dei miti greci*, op. cit., 26 e ss. e 233 e ss.

di vita religiosa». Sono d'accordo, perciò, in questo con il classicista francese J. Rudhardt quando scrive che bisogna tener conto che la concezione mitica dei greci era anzitutto una concezione religiosa e che lo storico delle religioni deve tener conto di questo coefficiente di lettura, anche se è suo compito primario studiare le circostanze concrete dove tali esperienze hanno avuto luogo e mettere in risalto i fattori culturali e sociali che ne hanno condizionato le modalità.⁵⁶

b) *Ipotesi nomologico-deduttive*

Si può parlare di ipotesi nomologico-deduttive in campo storico-religioso, o non vi è già una specie di *contradictio in adiecto*, secondo tutta la riflessione posta nei paragrafi precedenti? In realtà, bisogna ancora una volta compiere delle distinzioni che devono riguardare la «connessione strettamente causale» e l'ambito a cui tale causazione è rivolta. Ora se si intende «spiegare *tout court* la religione» ritorneremmo alla già denunciata aporia per cui essenzialmente lo studio storico delle religioni cadrebbe fuori della dimensione religiosa stessa, oltre a dimenticare i motivi di fondo che in campo storico sono in grado di mettere in crisi il modello Popper-Oppenheim,⁵⁷ se invece limitassimo il senso

⁵⁶ Mi riferisco ad un articolo recente di RUDHARDT J., *Mythe, langue et expérience religieuse*, in *Numen* 27 (1980), 83-104, soprattutto 99 e 100. In questo contesto l'autore aggiunge: «En comprenant le mythe comme l'énoncé d'une pensée religieuse... je me verrai peut-être reprocher par des esprits positifs de faire ainsi de la méthaphysique, c'est-à dire, a leurs yeux, de fonder ma compréhension sur des objets dépourvus de réalité et, par conséquent, de ne rien comprendre du tout. *Je crois au contraire parfaitement objectif et scientifique*, autant qu'on peut l'être en ces matières...» (il corsivo è mio). È chiaro che in questo contesto mito e vita vengono assimilati in quanto fenomeni religiosi.

⁵⁷ Il modello Popper-Oppenheim secondo cui vi è una comprensione strettamente logica della spiegazione di eventi storici, e che Popper traduce nell'asserzione generale: «Dare una spiegazione causale di un evento significa dedurre un'asserzione che lo descrive, usando come premesse della deduzione una o più leggi universali, insieme con alcune asserzioni singolari dette condizioni iniziali» (cf. POPPER K., *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970, 44) è messo in crisi da W. Dray, e dal punto di vista logico, dallo stesso von Wright, oltre naturalmente che da tutta la corrente fenomenologico-ermeneutica. Cf. WRIGHT G.H. VON, *Spiegazione e comprensione*, Bologna 1977 (*Explanation and Understanding*, Ithaca, New-York 1971) in cui il cap. primo offre un'importante rassegna delle tesi pro e contro la «spiegazione causale». Si veda anche DRAY W.H., *Filosofia e conoscenza storica*, Bologna 1973 (*Philosophy of History*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964); inoltre, sull'intera problematica APEL K.O., *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Theorie-Diskussion, Frankfurt a.M. 1979.

della spiegazione deduttiva all'ambito di fenomeni interni alla religione, ma non della religione *in toto*, avremmo la possibilità di una spiegazione di tipo quasi-causale come quella proposta da von Wright e, con diverse accentuazioni, da K.O. Apel, salvando in tal modo la strutturazione del campo di ricerca in base a una precomprensione minima e, d'altro lato, avendo la possibilità di interrompere la comunicazione diretta distanziando l'evento o il fenomeno religioso come se si trattasse di un evento naturale, che possiamo ricondurre a un sintomo di situazioni di fatto oggettive.⁵⁸

Mi pare che in questa linea si dovrebbe cercare un abbozzo di soluzione dei contrasti che sono nati quando si è tentato di impiegare il modello nomologico-deduttivo allo studio storico delle religioni. Nelle più recenti prese di posizione, infatti, risulta che non si tiene abbastanza in espansione la diversità tra una spiegazione quasi-causale di fenomeni particolari o eventi religiosi interni ad una visione più ampia ancora di tipo religioso e una spiegazione quasi-causale che si presume tocchi la religione nella sua interezza. Così le preoccupazioni che dimostra D. Wiebe in *Explanation and the Scientific Study of Religion*, appaiono legittime quando l'autore afferma che «*the explanation of religion seemed to imply a denial both of the autonomy of the subject-matter... and of any specific discipline appropriate to its study*»,⁵⁹ e rifiuta pertanto il valore del modello N-D come «*far too restrictive*» (di gran lunga troppo ristretto) per essere impiegato nel campo dello studio delle religioni,⁶⁰ sembrano però eccessive quando la sua analisi pare piegare verso una dimensione gioco-linguistica per cui, in ogni caso, è da

⁵⁸ Per questo spunto è necessario tener presente la discussa pretesa all'universalità dell'ermeneutica, come è stata messa in rilievo da J. Habermas e come poi è stata accolta e integrata da K.O. Apel in una «antropologia globale della conoscenza». Si vedano emblematicamente i saggi di K.O. Apel e J. Habermas in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979 (*Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971).

⁵⁹ WIEBE D., *art. cit.*, 33.

⁶⁰ *art. cit.*, 35 dove asserisce anche che, se il modello hempeliano è accettabile per comprendere la natura della spiegazione, allora la cosiddetta «scienza delle religioni» è o una pseudo-scienza o meglio una proto-scienza. In appoggio a Wiebe, in ambiente anglo-sassone, si può citare soprattutto NOVAK M., *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove: An Invitation to Religious Studies*, Lancaster 1971.

preferire la motivazione data dall'agente al suo proprio comportamento. A sua volta H. Seiwert afferma la piena applicabilità delle ipotesi nomologiche deduttive sul modello classico di Popper-Oppenheim per quanto riguarda lo studio storico delle religioni, però poi nel contesto fa uso di esempi che non intaccano direttamente la religione nella sua visione complessiva, ma riguardano fenomeni storici in cui si discute il perché da una data popolazione viene assunto un determinato tipo di religione piuttosto che un altro.⁶¹ Il discorso di Seiwert perciò appare corretto ed è particolarmente interessante perché è orientato a concepire la «scientificità» della ricerca storico-religiosa in ordine alla controllabilità delle ipotesi — tema che dovrà essere ripreso —, ma non si confronta direttamente con l'impertinenza di un metodo deduttivo causale che può ostacolare qualsiasi esperienza originaria all'interno delle religioni, come positivamente — se opera in modo parziale — può anche rendere chiari i momenti di *impasse* dei fenomeni religiosi, della loro eventuale dipendenza da fattori acculturanti, economici, psicologici o sociali, in definitiva quando si confronta con quella dimensione oscura della storia che può penetrare e sconvolgere anche le maglie del mondo delle religioni; dimensione che deve essere adeguatamente messa allo scoperto per rendere un servizio prezioso alle stesse religioni.

Con queste premesse che cercano di delucidare uno degli aspetti più complicati nell'attuale panorama di impostazione degli studi storico-religiosi, propongo qui appena due tesi ormai classiche di storia delle religioni che possono essere viste in chiave nomologico-deduttiva.

La prima tesi-ipotesi è quella ampia, quasi a carattere universale proposta da G. Dumézil circa l'omologia tra struttura triadica della società e corrispondenza in campo religioso della stessa struttura, visibile nella stratificazione degli dèi in tre categorie principali che ripetono lo schema

⁶¹ Cf. SEIWERT H. *art. cit.*, soprattutto 312-313 dove l'autore impiega il modello nomologico-deduttivo per spiegare il *perché* i seguaci Taiping hanno assunto l'ideologia cristiana, e dove perciò l'*explanandum* (E) risulta essere: «I seguaci Taiping assunsero l'ideologia cristiana». Come appare il discorso non tocca direttamente *la* religione, nel suo interno, ma il muoversi di una religione in rapporto a date condizioni socio-culturali.

sacerdote, guerriero e agricoltore proprio di tutto il mondo indo-europeo.⁶²

Sono coscienti che emergono alcune difficoltà nel voler tradurre in una spiegazione quasi causale le scoperte storico-religiose di Dumézil, di cui la fondamentale — come ha ben visto von Wright nella sua analisi del modello sovraindicato — sta nel fatto che l'*explicandum* è a sua volta una legge che viene chiarita tramite il ricorso ad altre leggi, oltre che a fatti ed eventi particolari. «In simili casi — osserva von Wright⁶³ — non si tratta di una “spiegazione causale” o almeno non lo è in alcun senso appropriato del termine».

Pur ammettendo che la teoria di Dumézil non è riconducibile propriamente ad una ipotesi nomologico-deduttiva in modo appropriato, tentiamo qui di formalizzarla per vedere come appare efficace in seno alla storia delle religioni e come d'altra parte rispetta le premesse epistemologiche enunciate nella nostra comprensione del metodo dello studio storico-religioso.

La tesi è nello stesso tempo la rigorizzazione nomica di un comportamento e l'*explicandum* sta nella analogia che si osserva tra la gerarchia tripartita degli dèi nelle stesse società,⁶⁴ mentre l'*explanans* andrebbe ricercato in alcune altre leggi, come per esempio in quella per cui Dumézil definisce la religione «un sistema e un equilibrio... una spiegazione generale e coerente dell'universo, che sostiene e anima la vita della società e degli individui»⁶⁵ o in un'altra legge del tipo «presso i popoli semicivilizzati la concezione del mondo e quella della società, la gerarchia degli dèi e quella degli uomini sono il più sovente parallele».⁶⁶ A sua volta come fatti e eventi che servono da spiegazione, non certamente di tipo causale, ma soltanto di conferma, nel nostro caso, si possono portare tutti gli esempi su cui si basano i lavori di Dumézil: lo studio delle tre classi sociali

⁶² In questo contesto mi riferisco quasi esclusivamente al libro di DUMÉZIL G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris 1955 (trad. it., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955).

⁶³ Cf. WRIGHT F.H. von *op. cit.*, 61 n. 12.

⁶⁴ Si veda soprattutto il cap. II *Le tre classi sociali indo-iraniche* unitamente al cap. III *Jupiter, Mars, Quirinus*, in DUMÉZIL G., *op. cit.*, 25-68.

⁶⁵ *Op. cit.*, 15.

⁶⁶ *Op. cit.*, 17.

indo-iraniche (*brahmana*, *ksatriya* e *vaiśya* corrispondenti alle tre classi iraniche di cui si parla nell'Avesta: *ātharvan* = il sacerdote, *rathaēstar* = guerriero, *vāstryō-fšuyśant* = agricoltore) e quelli, ad esempio, presenti a Roma, dove le tre classi sociali fanno capo rispettivamente ai tre flamini maggiori, il *Dialis*, il *Martialis* e il *Quirinalis* e in definitiva alle tre divinità principali: *Jupiter* (il dio sacerdote), *Mars* (il dio guerriero) e *Quirinus* (il dio dell'agricoltura).⁶⁷

Come abbiamo già osservato, questa ipotesi esplicativa non è di tipo causale. Perché fosse tale infatti si dovrebbe porre adeguatamente la domanda del *perché* vi è un'analogia tra le classi sociali e le rispettive divinità e forse in questo caso si dovrebbe proporre — ciò che peraltro non appare nelle opere di Dumézil — una «causazione reciproca» tra cultura e religione, che potrebbe sfociare in una grande ipotesi funzionale o anche strutturale più che storica;⁶⁸ ma ciò che ci interessa in questa grande ipotesi, è fondamentalmente la statuizione di una grande legge di comportamento che sfugge al carattere teleologico, motivazionale e che si impone come una causazione interna allo stesso rapporto religione e società. Ora proprio una simile ipotesi storico-religiosa ci appare esterna/interna ad un tempo e in grado di mantenere la strutturazione del campo di ricerca (il momento interno ineliminabile) e anche di proiettarsi fuori da una pura teleologia in quanto mette in luce aspetti in cui la religione si ritrova come in un contesto passivo-adattativo nei confronti della società e della cultura. Per questo riteniamo che simili ipotesi deduttive siano quelle più efficaci per la storia delle religioni e nello stesso tempo quelle che pongono un limite

⁶⁷ Cf. *op. cit.*, 28 e 51 e ss. Cf. anche DUMÉZIL G., *Mito e epopea. La terra alleviata*, Torino 1982 dove l'autore cerca una conferma della sua tesi di fondo nel grande poema indiano del *Mahābhārata* (*Mythe et épopée* I, Paris 1968).

⁶⁸ Di tale avviso è ad esempio anche lo storico delle religioni K. Rudolph, che considera una ricerca di «carattere strutturale» l'opera di Dumézil, criticandone anche i presupposti. «...*This kind of structural research is an attempt to carry out a historical enterprise with non-historical means; it ultimately depends on, and takes refuge in, the functioning of an incomprehensible — because unconscious — structure of consciousness*». Cf. RUDOLPH K., *The Position of Source Research in Religious Studies*, in HONKO L. (a cura di), *Science of Religion. Studies in Methodology*, *op. cit.*, 103.

oltre il quale non è possibile andare nella spiegazione dei fenomeni religiosi a livello comparato.

Nel *pattern research* che appare il momento più fecondo della «storia comparata delle religioni», si può considerare un'ipotesi nomologico-deduttiva la teoria dello storico delle religioni Bianchi riguardante il *dualismo* inteso come «categoria storico-religiosa»? È vero che l'autore connette tale categoria all'interrogativo fondamentale dell'*unde malum?*, ma non è facile stabilire quale tipo di connessione logica l'autore intenda proporre tra il possibile *explicandum* (da dove viene il male) e l'eventuale *explicans* (il dualismo nelle religioni). Ora, anche se si riuscisse a stabilire una connessione quasi-causale tra i due temi, è importante notare che si tratta anzitutto di una dottrina e non di spiegare un comportamento; e in secondo luogo è necessario riconoscere che si tratta di un legame logico o causale tra due proposizioni o leggi generali per cui non entra in atto quel tipo di causazione di un evento di cui si fa carico invece un'ipotesi nomologico-deduttiva nella sua rigida enucleazione.⁶⁹ Il motivo, però, che ci spinge a recensire anche questa ipotesi è, oltre alla sua fecondità nell'accrescere la nostra comprensione della storia delle religioni, l'equilibrio epistemologico su cui si mantiene e che dovrà essere esplicitato, dopo che abbiamo proposto schematicamente il discorso sul dualismo condotto da Bianchi.

Volendo restare fuori da una problematica filosofica che definisce il dualismo soltanto come dottrina opposta al monismo e volendosi invece ancorare maggiormente o esclusivamente ad una tipologia del concreto,⁷⁰ l'autore definisce

⁶⁹ Il discorso ritorna sulle osservazioni fatte da von Wright sul valore di una causazione storica che riguardi soltanto una connessione di leggi, di cui qui alla nota 65. A proposito von Wright scrive: «...non si dovrebbe dire che una legge è la "causa" per cui un'altra legge è valida, più di quanto non si possa dire che la verità di 2^a > n è la causa per cui 2³ è maggiore di 3». *Cit.*, 61, n. 12.

⁷⁰ Nella difesa di una «tipologia del concreto» il Bianchi è deciso: deve essere «una tipologia che renda conto di ciò che è affine e di ciò che è diverso nei materiali presi in esame e volta a volta inseriti nei rispettivi contesti storico-culturali». E la piega polemica della posizione dello storico italiano appare subito quando aggiunge poi: «È in questi, infatti, che quei materiali hanno vita e "significato" e non in astratte generalizzazioni o nelle riduzioni "eidetiche" di certa "fenomenologia"». Cf. BIANCHI U., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, 15. Per una documentazione più ampia e anche per un confronto critico su tale presupposto si veda più avanti: *Le tipologie nella fenomenologia della religione*, in questo lavoro.

dualistica «ogni concezione ed esperienza implicante una dottrina dei due princípi: cioè più dettagliatamente, una dottrina implicante la dicotomia (o drastica opposizione) dei princípi che, coeterni o non, fondano, a un titolo o a un altro, l'esistenza di ciò che sussiste o si manifesta nell'universo».⁷¹ A partire da questa definizione «aperta» il Bianchi propone una tipologia ad amplissimo raggio, capace di rendere conto quasi per intero della storia delle religioni su questo modulo o — direi — su questo paradigma storico, distinguendo tra un *dualismo radicale*, in cui lo storico italiano fa rientrare lo zoroastrismo, il manicheismo, la dottrina dei mandei, alcune dottrine catare medioevali, la metafisica dell'orfismo e di Empedocle, la metafisica di Eraclito, la metafisica di Platone con l'opposizione tra *idea* e *chōra* e il dualismo indiano *ātman-māyā*, e un *dualismo mitigato* (il neo-platonismo, lo gnosticismo siro-egizio, la dottrina dei Bogomili e le dottrine catare mitigate), facendo infine agire altre sottodistinzioni dove diversamente il dualismo appare *pro-cosmico* o *antico-smico*, *dialettico* o *escatologico*.⁷²

Ora, aldilà della riserva globale che si può fare su ogni discorso così ampliato, secondo cui è sempre da tenere presente che *quo maior extensio eo minor comprehensio* o, nella logica contemporanea, che quando l'estensione si apre a un numero illimitato di classi e sottoclassi l'intensione (o il concetto nel suo valore semantico) tende a zero, e aldilà di una piccola riserva interna sul dualismo indiano esemplificata dall'*ātman-māyā*,⁷³ è importante notare «l'equilibrio epi-

⁷¹ BIANCHI U., *op. cit.*, 16-17.

⁷² Cf. le distinzioni e le sottodistinzioni del dualismo proposte dall'autore: *op. cit.*, 48-53.

⁷³ A proposito della *māyā*, l'autore scrive in un altro passo: «La *māyā*, benché madre di illusione, e di un mondo di illusione, anzi proprio per questo, è da considerare come un secondo principio, non meno in un senso metafisico (s'intende: di una metafisica specifica) che in quel senso «esistenziale» che abbiamo voluto tener presente nella nostra definizione...». Cf. BIANCHI U., *op. cit.*, 40. La difficoltà più grande e insuperabile — a mio avviso — che nasce da una simile concezione riguarda lo stesso sistema filosofico *vedānta*, di cui il concetto di *māyā* fa parte. Ora, se il sistema *vedānta* molto difficilmente può essere disgiunto da una visione «monistica» della realtà, *ipso facto* entra in crisi un concetto di *māyā* come «secondo principio». Semmai, il concetto di *māyā* fa proprio da mediazione tra la realtà che appare e che sembra contenere in sé la molteplicità e la realtà suprema, l'*ātman-brahman*, cui la *māyā* serve per rafforzare piuttosto il carattere monistico. Cf. ad esempio DASGUPTA S., *History of Indian Philosophy*, Cambridge 1951-1953³ cap. X: *The Sankara's School of Vedānta, Māyā and Avidyā*, 467 *ess.*

stemologico» in cui questa tesi-ipotesi, pur avendo un ampio raggio d'azione e coinvolgendo fondamentali problemi di storia delle religioni, si mantiene rispettando il campo di ricerca e cioè l'ambito che è quello delle religioni stesse, in quanto mette in movimento un criterio o un paradigma esplicativo/interpretativo che non contraddice ad una pre-comprensione di tipo «religioso» e dove dunque è ancora possibile rivolgersi ad una realtà o ad un insieme di fenomeni chiamati «religiosi». In altre parole — se vogliamo — il gioco linguistico non viene trasformato in un altro gioco linguistico, ma soltanto visto in una data correlazione simbolica atta a reinterpretare l'intero quadro delle religioni. Direi che vi è nello stesso tempo una certa *distanza critica*, in quanto si creano ipotesi che muovono e spostano l'orizzonte religioso ed anche però una *consonanza ideale* dichiarata o non dichiarata esplicitamente in cui si mantiene integro il campo di ricerca. Privilegiando la simbologia del dualismo come spiegazione del mondo delle religioni, non si è infatti lontani da un altro tema che appare inscindibile da ogni esperienza profonda religiosa qual è il tema e la varia simbolica della salvezza: bene e male, principio buono e principio malvagio, dualismo di spirito e materia, di anima e di corpo sono i poli opposti ma necessari perché si possa parlare di salvezza, di redenzione nel termine gnostico o manicheo, o anche in contesto biblico.

Ma potremmo parlare anche di una funzione quasi causale o di un valore ipotetico-nomologico di tale «categoria storica delle religioni» in ordine a quelle ipotesi che presentano anche il vantaggio di mettere in luce momenti occulti e non intenzionali dell'esperienza religiosa? Mi pare che la grande ipotesi storica del dualismo può assolvere almeno parzialmente a tale compito nella misura in cui disoccultando una simbologia e privilegiandola rispetto ad altre fa vedere o intravedere alle diverse religioni qualcosa che sfugge alla loro stessa tematizzazione e dunque si presenta come una spiegazione di ciò che immediatamente non appare. Questo valore esplicativo del tema del dualismo apparirà di carattere «quasi-causale» soprattutto se opportunamente messo in rapporto alla «*colpa antecedente*», — lavoro che compie in maniera egregia il Bianchi — considerandolo come un *primum* che sfugge alla coscienza religiosa e che emerge

soltanto storicamente attraverso un lungo esercizio di meditazione comparata. Per tutto questo, l'ipotesi storico-religiosa del dualismo può essere molto feconda per accrescere la nostra comprensione della storia delle religioni e la sua fecondità può essere considerevole, mentre la sua validità propositiva dovrà via via misurarsi con i fatti che la confermano o invece la smentiscono, previo un apparato concettuale relativamente stabile nel descrivere i fenomeni stessi.

c) *Ipotesi funzionali, e altre ipotesi di carattere spurio.*

Parlando di ipotesi funzionali e strutturali vi è il pericolo di abbandonare il terreno fecondo della storia per immergersi in quell'ambito delle scienze umane che oggi è segnato in modo particolare dall'antropologia. Ora poiché l'approccio antropologico alla religione all'interno di questa ricerca è stato considerato subordinato e non immediatamente riguardante la ricerca religiosa, è necessario che anche in questo contesto ci limitiamo ad un accenno a ipotesi funzionali o strutturali che si trovano presenti nella stessa storia delle religioni e che influiscono o determinano un certo orientamento nella storia delle religioni.

Quando nel terzo assioma che sta a fondamento di questa analisi delle ipotesi da impiegarsi nella storia della religione, abbiamo parlato di «un impiego esplicito di ipotesi esterne in connessione e non disgiuntamente con quelle interne» osservando che queste «facilitano la comprensione della costellazione di condizioni anonime dei processi storico-religiosi e delle loro strutture» avevamo presente, oltre alle ipotesi nomologico-deduttive di cui abbiamo riferito al paragrafo precedente, queste altre ipotesi funzionali o strutturali, che oltre alla selettività dei fatti, comportano una forte dimensione *critica* nella misura in cui mettono in atto una specie di teleologia a rovescio dove non il motivo diretto, ovvio, palese di colui che crede viene messo in risalto, ma le intenzionalità nascoste, ibride o inconfessabili, o in ogni caso nascondono motivi non in sintonia con le motivazioni «religiose». Pertanto, se il problema dell'accordo tra istanza critica e istanza euristica viene qui rinviato al paragrafo dedicato alla «fenomenologia della religione», è necessario in questo contesto esporre almeno il senso globale di queste teorie, che per lo più si sviluppano dall'antropologia, ma che

poi intaccano la storia delle religioni coniugandosi variamente con motivi sociologici, psicologici e ideologici.

Anzitutto è necessario riconoscere che la punta epistemologica di validità di tali teorie va vista nella rivendicazione da parte di Habermas e in genere della teoria critica della società di momenti ideologici che possono determinare o piegare la stessa storia verso una lettura univoca e precostituita da interessi particolari. In pratica, i temi fatti valere contro Gadamer perché la riabilitazione della tradizione non sia un riconoscimento ingenuo di essa,⁷⁴ può essere ripetuto anche nel quadro dello studio della storia delle religioni, dove vi è il pericolo che una precomprensione o ideologia religiosa possa mimetizzarsi in varie forme e occultare quei processi pseudo-religiosi che soltanto una «riflessione» sulla tradizione e sulla storia delle religioni può svelare nelle sue segrete strategie.

Proprio questi presupposti permettono una funzione critico-positiva di quelle ipotesi funzionali che abbiamo chiamato «esterne» e che devono porsi in dialettica con quelle interne. Ancora una volta però è necessario, ad un tempo, stabilire lo spartiacque tra ipotesi funzionali, strutturali, psicoanalitiche o di altro genere, che sono in grado di agire in concomitanza con una precomprensione presuntivamente religiosa, e dunque sono in grado di salvaguardare la strutturazione del campo religioso, e quelle ipotesi, invece, di carattere decettivo che ci riportano al quarto modello di schema da noi sopra tracciato, in cui viene dissolto lo stesso ambito di ricerca. Tali ipotesi esterne infatti usano una logica diversa, e intendono, proporsi come «definitive» e «ultime» nella misura in cui, ritenendo di essere in grado di cogliere non solamente condizioni particolari, limitate o anche necessarie, ma non ancora sufficienti per determinare una effettualità religiosa, pretendono invece di dare l'*insieme delle condizioni sufficienti* a livello funzionale o strutturale di una data realtà religiosa.

⁷⁴ Il riferimento è a Habermas che si pone come critico della pretesa universalità dell'ermeneutica, in rapporto a Gadamer. Cf. HABERMAS J., *Su «Verità e metodo» di Gadamer*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, op. cit., in particolare 63.

Un esempio abbastanza generico nelle sue delineazioni, ma sintomatico potrebbe essere preso dal fenomeno storico-religioso costituito dal *Brahmanesimo*, che si presta in modo abbastanza diretto ad una spiegazione di carattere funzionalista.

Intendo riferirmi a quel periodo di formazione dell'induismo che va dal 1000 circa a.C. fino al 750 a.C. e che ha impiegato e interpretato soprattutto le formule sacrificali dello *Yajur-veda*. Ora in tale periodo prevalse una dottrina o una mistica del sacrificio secondo cui ogni offerta sacrificale compiuta dal sacerdote (*brahmana*) ed eseguita secondo tutti i dettagli rituali era tale da imporsi alle stesse divinità e da dirigere l'universo intero. Naturalmente una simile dottrina, però, aveva un risvolto sociale di primissimo ordine: poneva i sacerdoti o gli addetti al sacrificio in uno stato di privilegio esclusivo. Una volta, infatti, che il punto focale della religione non era più costituito dagli dèi, ma dal sacrificio, i *brahmana* — come coloro che adempivano i riti sacrificali — assurgevano ad una posizione assoluta, per cui tutto il mondo era virtualmente nelle loro mani. La fede nella potenza del sacrificio era giunta a tal punto che il *Śatapatha-Brāhmaṇa* (il *Brahmana* dei cento sentieri) affermava perfino che «il sole non sorge se il sacerdote, all'alba, non offre il sacrificio del fuoco» o, in un altro contesto, che «ci sono due generi di divinità: primo, gli dei veri e propri, secondo i bramani che sono gli dei umani» (II, 2,2,6 - IV, 3,4,4).⁷⁵

Questa mistica del sacrificio è riuscita, dunque, a porre davanti alla casta dei *ksatriya* (i nobili guerrieri) quella dei sacerdoti e forse, dal punto di vista funzionale, non si può negare che i brahmani hanno strumentalizzato tale dottrina a scopi personali, per avere un dominio incontrastato sulle altre classi sociali ed essere considerati pari alle divinità. Qui però si impone il problema: la teoria del sacrificio che aveva origine nei più antichi veda era stata puramente trasposta a livello funzionale in ordine ai privilegi da ottenere o, pur avendo questo suo risvolto funzionale-utilitaristico, era

⁷⁵ Per questo esempio tratto dalla storia della religione indù mi sono servito del quadro presentato da von Glasenapp, in GLASENAPP H. VON, *Filosofia dell'India*, Torino 1962, 30-36: *L'epoca della mistica del sacrificio*.

emersa come in continuazione con la tradizione vedica e dunque manteneva un suo nucleo di verità religiosa? L'argomentazione causale-funzionale secondo cui il *Brahmanesimo* è sorto unicamente per essere uno strumento di potere di una classe sulle altre, non è dimostrabile se non a partire da un presupposto che inficia in partenza il valore di una religione e cioè che una religione è funzione di un sistema culturale e di conseguenza che il sistema culturale è in grado di cogliere le condizioni necessarie e anche sufficienti del darsi della religione.⁷⁶ Ora questo *modus tollens* — per parlare in termini della logica classica — per il quale, per restare all'esempio del *Brahmanesimo*, sarebbe ipotizzabile una falsificazione dell'esperienza religiosa, avrebbe un qualche valore soltanto se a livello delle intenzioni e delle motivazioni dei credenti indù di quel periodo si riuscisse a dimostrare che vi era una distorsione del carattere teleologico-intenzionale globale dell'esperienza religiosa in cui vivevano.

In ogni altro contesto, invece, in cui l'ipotesi funzionale non pretende di essere radicale e globale, diventa «catartica»

⁷⁶ Il problema che qui si pone è quello che riguarda in genere un'interpretazione «funzionalistica» della religione e che oggi ha ampie ripercussioni nello studio della «scienza delle religioni». Per una breve rassegna di questo indirizzo si veda il mio articolo: TERRIN A.N., *Sulla metodologia della «scienza delle religioni». Analisi critica di alcune recenti pubblicazioni*, in *Teologia* 2 (1978), 164-188 soprattutto il par. III: J. van Baal. *Un metodo antropologico-funzionalista*; e ancora TERRIN A.N., *La definizione di religione e gli indirizzi della scienza delle religioni*, in *Teologia* 5 (1980), 231-256, in particolare: *Il Gruppo di Groninga*, 247-249. Cf. anche PUMMER H.H., *The Poverty of Functionalism*, in *History of Religions* (1971), 91-98. Di recente H.H. Penner ha cercato di confutare sul piano logico la correttezza dell'argomento funzionalista applicato alla comprensione e spiegazione della religione in rapporto ad un dato sistema sociale. Lo ripropongo qui sinteticamente perché appare assai significativo. Sia *X* un sistema sociale o un tipo di esperienza sociale; sia *Y* il requisito funzionale come condizione necessaria per il funzionamento di *X* (il requisito può essere descritto come condizioni necessarie di adattamento o di promozione della solidarietà); sia *Z* il sistema simbolico religioso che è condizione sufficiente per il soddisfacimento di *Y*. L'argomento formale appare così disegnarsi: un sistema sociale *X* funziona adeguatamente soltanto se una condizione necessaria *Y* è soddisfatta. Se *Z* è presente in *X*, allora come effetto *Y* è soddisfatto. Perciò *Z* (il sistema simbolico religioso) persiste in *X* e spiega le differenze tra *X* e *X*₁. Dall'argomentazione dei funzionalisti si ricaverebbe che «se *Z* allora *Y*, ma *Y* perciò *Z*». Ora una tale inferenza appare basata chiaramente su un circolo logico impossibile. Tutto ciò che invece si potrebbe dire legittimamente è che *Z*, il suo equivalente funzionale, o alcune classi di cui *Z* è un membro, funziona nel senso che esprime e risolve bisogni e conflitti. Cf. PENNER H.H., *Religio-Anthropological Approach, Commentary*, in HONKO L. (a cura di), *Science of Religion... cit.*, 345 e ss.

e in grado di cogliere «condizioni anonime di processi storico-religiosi» o «condizioni parziali devianti» degli stessi processi di formazione di strutture religiose.

Poiché — come abbiamo accennato all'inizio di questo paragrafo — ogni impegno nel descrivere e nel valutare il carattere epistemologico particolare di singole teorie funzionali o strutturali ci porterebbe nell'ambito di un *approccio antropologico alla religione* — compito che non intendiamo assumerci nell'economia più limitata di questo lavoro — farò riferimento soltanto a qualche nome di storico delle religioni che ha piegato la storia delle religioni verso tesi funzionaliste, pregiudicando il campo entro cui deve operare lo storico «delle religioni», con la messa in atto di ipotesi che non sono più in grado di salvaguardare quel minimo di precomprensione religiosa, che, come abbiamo osservato fin dall'inizio, è indispensabile per lo stesso lavoro in ambito storico-religioso.

E anzitutto vorrei fare riferimento ad uno degli storici italiani che fanno capo alla scuola di R. Pettazzoni e cioè al Brelich.

Il nostro richiamo a questo storico delle religioni non è casuale, ma appropriato esattamente alla problematica epistemologica da noi qui perseguita, nella misura in cui l'autore intende sia salvare la strutturazione del campo religioso, sia proporre una lettura funzionalista delle religioni, immessa per motivi scientifici — a parere del Brelich — nella stessa definizione di religione. Ci riferiamo qui, per il carattere schematico di queste osservazioni, unicamente ai *Prolegomeni a una storia delle religioni*.⁷⁷

Nella panoramica della definizione della storia delle religioni offerta dal Brelich vi è anzitutto la precisa intenzione di tutelare la professione dello «storico delle religioni» in quanto «la storia delle religioni ha un proprio oggetto autonomo e le religioni... hanno una ragione d'essere che le distingue dalle altre manifestazioni culturali umane, (in quanto) la storia delle religioni ha un metodo autonomo, quello della comparazione storica».⁷⁸

⁷⁷ Cf. BRELICH A., *Prolegomeni a una storia delle religioni*, in PUECH H.C. (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. I, Bari 1976, 3-55.

⁷⁸ Tali affermazioni appaiono come conclusione dell'introduzione del Brelich. Cf. *op. cit.*, 53.

Ora ci pare che proprio questa tesi e queste affermazioni entrino in crisi se si osserva il carattere «funzionale» e «funzionalistico» delle precomprensioni fondamentali dell'autore. Infatti, benché Brelich cerchi di distanziarsi da Malinowski per l'astoricismo che vede presente in un discorso in cui lo «studio delle singole civiltà è limitato all'osservazione dell'interdipendenza tra i differenti aspetti di essa», in realtà poi non fa che appoggiarsi pesantemente al caposcuola del funzionalismo, circoscrivendo la definizione di religione a quell'ambito assai ridotto in cui l'uomo — o meglio la società — cerca di controllare l'incontrollabile: «...credenze, azioni, istituzioni, comportamenti ecc., al di là della loro estrema varietà ci sono sembrati il prodotto di un particolare tipo di sforzo creativo delle diverse società, in forza del quale queste ultime tendono ad acquisire il controllo di quanto, nella loro concreta esperienza del reale, sembra sfuggire ad ogni altro mezzo di controllo da parte degli uomini». ⁷⁹ Riconoscendo che «il controllare l'incontrollabile» non può costituire lo specifico di una religione, in quanto si tratta di uno sforzo presente e operante in ogni cultura nella sua fase tecnico-scientifica, si potrebbe supporre che l'autore intenda cogliere la novità delle religioni in quel «particolare tipo di sforzo creativo» che egli assegna ai fenomeni religiosi nel tentativo di controllare ciò che non appare controllabile, ma in realtà non è neppure così, poiché il Brelich tenta anche una spiegazione psicologica di tale comportamento, quando afferma che si potrebbe «esaminare dal punto di vista psicologico il meccanismo inconscio che attribuisce una sembianza di oggettività alla proiezione creativa dei nostri bisogni» ribadendo poi che in ogni caso «non si tratta di un meccanismo specificatamente religioso». ⁸⁰

In un quadro simile, senza volere ulteriormente analizzare l'interpretazione che l'autore propone delle credenze, dei miti e dei riti, non è difficile accorgersi che vi è un totale assoggettamento della religione alla cultura, per di più ad una cultura che ci riporterebbe storicamente assai indietro dove la religione era intesa come il limite provvisorio imposto alla scienza, e vi è di conseguenza anche — a nostro

⁷⁹ *Op. cit.*, 31.

⁸⁰ *Ibidem*, 32-33.

parere — un'impossibilità di mantenere uno spazio alla religione in quanto tale, o anche alle religioni nella loro fatticità, nonostante le ripetute affermazioni in contrario dell'autore. Quello che perciò si può ancora rilevare qui è che quando l'ipotesi funzionalista, che è in ogni caso un'ipotesi esterna alla religione, pretende di essere globale in nome di presunte scientificità, annulla la stessa strutturazione del campo di lavoro entro cui si intende fare ricerca, nel nostro caso, la «storia delle religioni» per lasciare posto semmai ad una «storia della cultura» o della rispettiva civiltà. A ciò si dovrebbe aggiungere che una simile fuorviante ipotesi si dimostra del tutto non curante delle «motivazioni», dei «significati», delle «teleologie» che sono presenti nei comportamenti di coloro che vivono una data religione.⁸¹

Un'analoga riserva critica si può fare dal nostro punto di vista anche al noto storico delle religioni di Lipsia, K. Rudolph, il quale ha sempre difeso un rigido metodo storico-filosofico, che avesse come fondamento ultimo e indiscutibile della *Religionswissenschaft* l'obiettività scientifica, l'unica che a parere dell'autore permette il progredire delle scienze, anche delle scienze storiche nel loro complesso. Un'ipotesi funzionale come fondamento di tale scientificità sembra allora ineludibile e l'autore ritiene interessante il punto di partenza del «Gruppo di lavoro di Groninga» che definisce appunto la *religione come una funzione della cultura*.⁸²

Di recente, però, lo studioso di Lipsia non si è accontentato di ribadire le sue classiche posizioni sul metodo della storia delle religioni, ma ne ha cercato una elaborazione più scientifico-epistemologica confrontandosi, anche se *en passant*, con le tesi ermeneutiche, con le tesi di critica dell'ideologia non mancando di fare qualche riferimento alla scuola linguistico-analitica. Ora è questa ulteriore espansione della sua metodologia in rapporto ai presupposti epistemologici che qui deve essere particolarmente presa in considerazione, in quanto rientra in questo caso nell'ottica più propria da cui ci siamo posti noi stessi.

⁸¹ A questa dimensione sono soprattutto sensibili i religionisti anglo-sassoni che si ispirano alle teorie del comportamento e di cui N. Smart può essere considerato il caposcuola. Cf. WIEBE D., *art. cit.*, 41 e ss., anche qui però resterà un «residuo» non comprensibile.

⁸² Cf. BAAREN T.P. VAN e DRIJVERS H.J.W. (a cura di), *Religion, Culture and Methodology*, The Hague-Paris-New York 1973, 18.

L'avvio per l'allargamento epistemologico è riconosciuto da Rudolph nella vicinanza che vi è tra *ideologia* e *religione*, dove l'ideologia — fuori da un contesto meramente marxista — viene vista come un «complesso di idee che sono in disaccordo con la realtà e a cui si aggiungono per ciò tutte le idee metafisiche e teologiche che trasformano falsamente i giudizi soggettivi di valore in affermazioni di conoscenza oggettiva».⁸³ L'autore quindi si domanda «*inwieweit das was man herkömmlich unter Religion versteht, unter dem Begriff "Ideologie" subsumieren kann*»⁸⁴ e trova che non è difficile accorgersi che in gran parte la religione ripete lo schema proprio dell'ideologia. Ora i passaggi di Rudolph si fanno più frettolosi ancora: se l'ermeneutica è entrata in crisi perché non sa superare l'ideologia ed è necessario ricorrere alla «critica dell'ideologia», nel campo della *Religionswissenschaft* è necessario ripetere la stessa operazione e si dovrà ricorrere alla *critica ideologica della religione o religioni*. Ma compiere un'adeguata critica ideologica delle religioni significa *ritornare alla scienza oggettiva* applicata allo studio delle religioni, a quella scienza che è in grado di «vivisezionare» la religione dal punto di vista storico-scientifico, sociologico e psicologico, spogliando ogni fenomeno religioso dalla sua pretesa alla verità, all'autorità e alla rivelazione divina.⁸⁵

Francamente quello che sorprende di più in questa ipotesi esplicativa, totalmente esterna alla religione, è che l'unico principio ritenuto «sacro» e inviolabile, e cioè quello della obiettività scientifica, non ha più corso legale — se così si può dire — in quelle correnti epistemologiche prese in considerazione dal Rudolph stesso. E questo tanto meno nella teoria critica della società, che non appare mai propositiva, ma soltanto critico-negativa proprio sul fondamento che lo smascherare una ideologia può far sorgere o dar spazio a un'altra ideologia.

In modo più specifico, si può dire che il discorso di Habermas — come abbiamo cercato di dimostrare in altro luogo — è solamente il complemento del discorso di Gada-

⁸³ Cf. RUDOLPH K., *Die «ideologiekritische» Funktion der Religionswissenschaft*, in *Numen* 25 (1978), 17-39, qui 20-21.

⁸⁴ *Art. cit.*, 22.

⁸⁵ *Art. cit.*, 27.

mer e non il suo rifiuto.⁸⁶ A questo si può aggiungere che la critica del circolo ermeneutico, come di un complesso di inferiorità delle scienze dello spirito nei confronti delle scienze naturali, cui si richiama Rudolph in un altro contesto,⁸⁷ toglie spazio non solo all'ermeneutica, ma anche ad ogni critica dell'ideologia, che nasce dal presupposto che la ricerca sia guidata da interessi inconfessati. Soltanto il positivismo sotto forma di razionalismo critico di Albert o di Topitsch, cui l'autore si richiama⁸⁸ potrebbe eventualmente confermare l'oggettivismo «ideologico» cui ricorre lo storico di Lipsia. Ma fondamentalmente nel discorso conclusivo proposto da Rudolph e cioè quello di un ritorno alla oggettività della «scienza delle religioni» come critica dell'ideologia che è presente nelle religioni o nell'ideologia «religiosa» vi è la stessa e contraddittoria trasgressione dei principi fondamentali che regolano le correnti epistemologiche cui l'autore si richiama. E chissà se alla fine K. Rudolph non si accorgerà che l'obiettività filologica, su cui egli fa affidamento, ma che è surretiziamente sostenuta dietro le quinte da nomi come Marx e Feuerbach, è soltanto la proposta di un altro contesto ideologico maggiore di quello che egli è in grado di denunciare quando afferma che bisogna assolutamente partire dal presupposto che non c'è «*kein Heiliges*».⁸⁹

Dal punto di vista più alto delle nostre considerazioni del rapporto tra precomprensione—campo di ricerca e ipotesi non si può intanto non trarre la conclusione che *l'autonomia dello studio delle religioni è legata indissolubilmente all'autonomia della religione o delle religioni.*

⁸⁶ Cf. in questo cap. n. 58. L'aporia interna al discorso di Rudolph in definitiva consiste nel fatto che ogni «critica dell'ideologia» presuppone l'impossibilità di una reificazione dell'oggettività e che invece ogni pretesa oggettività è spesso la prima ideologia da abbattere.

⁸⁷ RUDOLPH K. in *Literary Source Criticism*, in HONKO L. (a cura di), *Science of Religion... cit.*, 103 e ss., si richiama a BECKER W., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, la cui critica al circolo ermeneutico, però, ci pare orientata ad una rivalutazione del discorso hegeliano, e a quella «obiettività» che non sarebbe affatto vicina a quella intesa dallo storico delle religioni di Lipsia.

⁸⁸ Cf. *art. cit.*, 25 e ss.

⁸⁹ RUDOLPH K., *Die Ideologiekritische Funktion... art. cit.*, 26. «...die Religionswissenschaft als eine objektiv arbeitende philologisch-historische... ja kennt streng genommen kein "Heiliges" als solches, das sie zur Streckung ihrer Waffen zwingen könnte».

La fenomenologia della religione in rapporto alla sua ispirazione epistemologica

Secondo alcune linee essenziali ben conosciute, la fenomenologia della religione a partire dagli anni '20 venne a «porsi accanto» alla storia delle religioni come un metodo di studio delle religioni, o più appropriatamente dell'esperienza religiosa presente nelle religioni, intrattenendo un più stretto legame con l'epistemologia delle scienze dello spirito e in particolare con la fenomenologia di Husserl, da cui attingeva alcuni motivi di fondo. Abbiamo parlato di un «porsi accanto» alla storia delle religioni da parte della fenomenologia, anche se in realtà la storia delle religioni — come sorella maggiore nei confronti della più giovane scienza — non accettò mai il discorso fenomenologico come integrativo della sua propria ricerca, considerando le tesi della fenomenologia come compromettenti ogni ricerca storica e perciò in netto contrasto con i presupposti della vera ricerca storico-religiosa.¹ Questo rifiuto quasi totale degli storici delle religioni del metodo fenomenologico nello studio delle religioni — come vedremo in seguito — non appare del tutto

¹ Forse la scuola italiana fu una delle più decise in questo senso, a partire dal suo caposcuola R. Pettazzoni, nonostante piccole concessioni che a poco a poco si fecero alla fenomenologia. E questo, benché in Italia ci fosse un Croce o un G. Gentile. Gentile nel 1922 scriveva, infatti, così: «In generale storia o etnologia, lo studio della religione, o se si vuole, delle religioni, per positivo che voglia essere, e rispettoso dei fatti e sospettoso delle teorie che non siano suggerite e quasi imposte dall'obiettivo esame dei fatti stessi, è impossibile che prescinda da un concetto della materia cui si rivolge». Cit. da BIANCHI U., *A proposito di G. Gentile e i modernisti. Considerazioni epistemologiche*, in BIANCHI U., *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979, 317.

giustificato almeno per due motivi che possono essere facilmente riconoscibili e che sono quasi esterni alla vicenda epistemologica stessa: anzitutto, perché è da notare che un inizio di fenomenologia era già presente nella *Religionswissenschaft* delle origini, nella misura in cui il metodo comparato era entrato a pieno diritto già con M. Müller e la fenomenologia, si può dire, ha cercato di perfezionare appunto il metodo comparato e tipologico; in secondo luogo, perché si deve considerare che la fenomenologia della religione era nata come sforzo di contenimento dell'area di *spiegazione* del mondo delle religioni, la quale si era allargata oltre misura nell'antropologia, nella sociologia e nella psicoanalisi dei primi due decenni di questo secolo. In questo senso, la polemica di Troeltsch contro i vari psicologismi e quella di Otto contro Wundt erano le prime avvisaglie di uno scontro più diretto che doveva avvenire tra due tradizioni epistemologiche, che, coerentemente con i loro rispettivi canoni, cercavano di catturare la religione entro la propria prospettiva metodologica.² Ora, in questa contesa, non necessariamente la storia delle religioni doveva sentirsi messa in questione dalla fenomenologia, se non nella misura in cui pretendeva di raggiungere risultati scientifici simili a quelli che venivano proposti dalle altre scienze sociali,³ mentre a sua volta la storia non doveva contrastare il passo alla fenomenologia, fintanto che quest'ultima, nel proprio metodo di ricerca, non avesse rifiutato l'indagine storica come previa al suo stesso lavoro tipologico e fenomenologico. In realtà, l'irrigidimento delle due discipline, dovuto in particolare alla storia delle religioni, fece apparire come se la controversia classica tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» si fosse potuta tradurre esaurientemente nell'opposizione metodologica dello studio della religione tra *storia* e *fenomenologia*, lasciando da parte quelle scienze che

² Si trattava di una lotta tra due tradizioni profondamente diverse: l'una che discendeva dal positivismo di Comte e S. Mill e l'altra invece che era cresciuta all'ombra di Schleiermacher e della nuova ermeneutica.

³ Non si può trascurare il fatto che in campo sociologico-religioso e con spunti etnologici si imponeva nel secondo decennio del nostro secolo l'opera di DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa* (prima ediz. Paris 1912), opera che apparirà presto assai più riduttiva del mondo delle religioni di quanto non poteva essere una fenomenologia o, rispettivamente, una storia delle religioni.

si presentavano certamente come più riduttive, quali appunto la psicologia, l'antropologia e la sociologia.⁴

Accennato a questo equivoco, che purtroppo ha condizionato la collaborazione delle due discipline, prima di passare ad un esame particolare dello statuto epistemologico che nasconde la fenomenologia della religione, è importante anche riferire brevemente sulla situazione attuale di questa disciplina.

Ora, a chi osserva la situazione attuale degli studi delle religioni non sfuggirà che sulla fenomenologia della religione grava un giudizio negativo. Benché essa, nel passato prossimo sia stata in grado di imporsi al di sopra della storia delle religioni o come la vera storia delle religioni in fase tipologica e comparata e come studio dell'esperienza religiosa — a conferma basterebbe riandare agli Atti del Congresso internazionale di storia delle religioni di *Marburgo* o anche di *Claremont* in California, rispettivamente negli anni '60 e '65⁵ —, oggi sembra imporsi meno nell'arco degli studi delle

⁴ Si potrebbe notare così che mentre la storia delle religioni e la fenomenologia si accusavano a vicenda di «riduttivismo» e cercavano qualche accomodamento, non ci si accorgeva che il campo restava libero e indifeso rispetto alla psicoanalisi, per esempio, e ancora rispetto all'antropologia socio-culturale in genere. Sull'accomodamento tentato da Pettazzoni tra storia delle religioni e fenomenologia si veda BLEEKER C.J., *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Leiden 1975, soprattutto lo studio: *Il contributo della fenomenologia della religione allo studio della storia delle religioni*, 43-53. Facendo un ampio resoconto dell'*Aperçu introductif* del primo vol. di «Numen», Bleeker sottolinea la volontà conciliativa di Pettazzoni, il quale ammette che «...L'histoire des religions étudie les faits religieux dans leur rapports historiques, non seulement avec d'autres faits religieux, mais aussi avec des faits non religieux, qu'ils soient littéraires, ou artistiques ou sociaux etc...» per domandarsi poi se in ciò non ci sia un pericolo in quanto la storia delle religioni esce dalle sue linee precise prestando troppa attenzione a fattori non religiosi in modo da perdere di vista il senso puramente religioso dei fenomeni; afferma quindi che la fenomenologia della religione è intesa a controbilanciare queste tendenze. A sua volta, però, lo storico italiano si lamenta che la fenomenologia della religione trascuri lo sviluppo storico dei fenomeni religiosi. Egli si domanda da ultimo se questa visione diversa tra storia e fenomenologia non prenda origine da «les débuts mêmes de la science des religions... provenant l'une de la théologie, l'autre des sciences humanistes». Cf. BLEEKER C.J., *Cit.*, 44-45.

Per quanto riguarda, invece, l'invasione del campo dello studio delle religioni da parte della psicoanalisi e dell'antropologia culturale basterebbe menzionare le opere di Freud, come *Totem e tabù* (1912) e le opere di B. Malinowski o di A.R. Radcliffe-Brown.

⁵ Cf. per la storia dei Congressi di Storia delle religioni SHARPE E.J., *Comparative Religion. A History*, London 1975: *Twenty Years of International Debate*, 260 e ss.

religioni, lasciando in qualche caso il posto allo studio antropologico della religione o all'approccio ecologico alla religione. Questa tesi è stata assunta soprattutto a Turku (Finlandia) nel Congresso del 1973, dove appunto si parlò dell'approccio antropologico allo studio della religione come del «futuro della fenomenologia della religione».⁶

È difficile, tuttavia, stabilire fino a che punto queste affermazioni corrispondano a verità. Infatti, fuori dai congressi di storia delle religioni, la fenomenologia della religione sembra avere ancora molta udienza, se si tiene conto, ad esempio, che la Germania resta ancora fortemente influenzata dalla scuola di Marburgo,⁷ che la *History of Religions* americana è ancora dominata dalla scuola di Chicago con nomi come Eliade e Kitagawa che chiaramente propendono per un discorso morfologico-fenomenologico,⁸ se infine, si tiene conto che il mondo inglese, sotto la spinta della filosofia analitica del linguaggio, che studia soprattutto il comportamento, si sta avvicinando a un metodo «quasi fenomenologico», come si può vedere dalla rivista *Religious Studies* di Cambridge o dalla rivista *Religion* del Dipartimento di scienze religiose di Lancaster.⁹ Un discorso a parte andrebbe poi fatto per la *Social Anthropology* americana, che non sembra portare via il terreno alla fenomenologia della religione, ma sembra piuttosto mettersi su binari di ricerca

⁶ Cf. HONKO L. (a cura di), *Science of Religion... op. cit.*, tutta la seconda parte: *The Future of the Phenomenology of Religion*, 143-366.

⁷ Soprattutto con autori come KLIMKEIT H.J. e TWORUWSCHKA U. e con la rivista propria *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte* che continua il suo apporto al mondo storico-religioso tedesco dagli anni '50. Cf. di TWORUWSCHKA U., *Interessant und Heilig. Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft*, Zürich 1971.

⁸ I lavori metodologici più considerevoli della scuola di Chicago che ancora oggi hanno un loro influsso su studiosi e ricercatori sono: ELIADE M. e KITAGAWA J.M. (a cura di), *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago 1959; KITAGAWA J.M. (a cura di), *The History of Religion: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago 1967 e HELFER J.S., (a cura di), *On Method in the History of Religions*, Middletown, Conn., 1968.

⁹ Si vedano le riviste *Religious Studies* della Cambridge University Press, che nel 1982 giunge al XVIII vol. e che unisce a un filone di filosofia della religione studi di storia e di storia comparata delle religioni, e la rivista *Religion: a Journal of Religion and Religions*, che incominciò le pubblicazioni nel 1971 e che ormai si caratterizza per un suo indirizzo «quasi ermeneutico-fenomenologico» chiamato «the Lancaster approach» to the study of religion. Il caposcuola è N. Smart.

che non si discostano di molto dall'indirizzo fenomenologico, come rivelano ad esempio le analisi socio-religiose di C. Geertz e di V. Turner.¹⁰

Queste brevi osservazioni non intendono certamente creare un nuovo fronte, tanto più che si è consapevoli che il valore di un metodo non può essere considerato proporzionale alla quantità di consensi che trova in una data epoca, ma possono costituire una piccola premessa al valore che noi intenderemo attribuire a questo indirizzo di studio delle religioni, nella convinzione che se la fenomenologia della religione, così come si è presentata nel passato, appare oggi alquanto insoddisfacente, per i suoi presupposti, ora tali presupposti non devono essere accantonati, ma piuttosto ripensati a livello epistemologico in vista di una loro maggiore efficacia in un contesto globale di studio dei fenomeni religiosi. In questa direzione, il compito che ci assumiamo è quello analitico che prende in esame — come per la storia — il momento «nucleare» più proprio della ricerca epistemologica, scandito da precomprensioni, campo di ricerca e ipotesi, con la volontà di vederne dapprima l'impiego già fatto, giudicarne la validità e vederne da ultimo, l'eventuale complemento «deontologico».

Il valore della «precomprensione» nell'indirizzo fenomenologico

Credo che uno dei punti che maggiormente qualificano la fenomenologia in rapporto alla storia delle religioni, sia la precisa consapevolezza della prima di servirsi di una forte «precomprensione» e di ritenere che tale comprensione sia indispensabile al suo lavoro di studio e di approfondimento del mondo delle religioni. Quella riserva, perciò, che la storia

¹⁰ Cf. GEERTZ C., *Religion as a Cultural System*, in BANTON M. (a cura di) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1-46 (trad. it., *La religione come sistema culturale*, in CUTLER D.R. (a cura di), *La religione oggi*, Milano 1972, 9-61) in cui l'antropologo americano sottolinea fortemente il compito di giungere a cogliere i significati profondi della religione; cf. TURNER V., *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago 1969 (trad. it., *Il processo rituale: struttura e antistruttura*, Brescia 1972; Idem, *Metaphors of Anti-structure in Religious Culture*, in EISTER W. (a cura di), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974, 63-84.

delle religioni sempre dimostra, almeno per quanto riguarda precomprensioni esplicite, per paura che venga compromessa la scientificità della ricerca, viene abbandonata dalla fenomenologia della religione, in nome di un principio che ritiene basilare e altamente efficace e che si può esprimere nel seguente assioma: «*soltanto chi è religioso può veramente comprendere il mondo delle religioni*». Questo principio — come vedremo nel seguito dell'esposizione — è gravido di conseguenze e va anzitutto attentamente analizzato nei classici «fenomenologi della religione» dal punto di vista metodologico e contenutistico, prima di essere preso in considerazione sotto il punto di vista epistemologico.¹¹

Una semplice osservazione di raccordo di tutte le problematiche svolte precedentemente ci viene intanto a sostegno: il principio precomprensivo suesposto, che si dimostrerà poi all'origine di tutte le altre precomprensioni particolari, è quello stesso che dal punto di vista storico crea la barriera più solida contro ogni tendenza riduttiva ponendo a base l'*indeducibilità* della religione contro la tentazione ricorrente di farla regredire verso origini diverse e altre. Tale principio, nelle note che seguiranno, andrà sempre più scoprendo la sua provenienza epistemologica legata alla fenomenologia e all'ermeneutica. Nella fenomenologia della religione, pertanto, saremo fondamentalmente a confronto con il *Verstehen* (comprendere), con quella tradizione che parte da Schleiermacher e che qui ora sarà totalmente sussunta a «comprensione» della religione e della esperienza religiosa.

Per una ricognizione attenta dell'emergere e dell'imporsi di questa «precomprensione» credo sia importante riferirsi brevemente ancora a R. Otto, certamente il primo studioso delle religioni che tematicamente prospetta gli elementi essenziali di una «fenomenologia della religione», anche se forse non ha poi saputo ancorare tali elementi a un'epistemologia rigorosa.

¹¹ Come si può constatare, riteniamo che vi debba essere una differenza non di poco conto tra la precomprensione «minima» di cui deve farsi carico anche la storia delle religioni per non perdere di vista il campo di ricerca religioso e la precomprensione che agisce e deve operare in una fenomenologia della religione. Per il *minimum* richiesto alla storia cf. sopra il cap. riguardante la storia delle religioni.

L'autore de *Il Sacro* (1917), sottolineando come l'esperienza religiosa presente nelle religioni è *sui generis* in quanto senso del Numinoso, ha creato le premesse metodologiche per liberarsi, da una parte, di tutte le incrostazioni sociologiche, psicologiche e storicistiche nella «spiegazione» della religione, e, dall'altra, ha creato ad un tempo la base di quel principio ermeneutico enunciato sopra secondo cui è in grado di capire e comprendere veramente la religione chi parte da un'«esperienza preliminarmente religiosa». Senza voler qui indagare sulle matrici di queste tesi che sono certamente discendenti da Lutero, prima che da Schleiermacher¹² ci è sufficiente ricordare l'espressione che sta all'inizio dell'opera *Il Sacro* e che ne decide tutta l'impostazione. In quel passo Otto scrive: «Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai avuto di tali momenti è pregato di non leggere più avanti».¹³

Ad una osservazione più attenta si vedrà che il discorso di Otto si fonda su una sequenza di operazioni metodologiche, che permettono di raggiungere il risultato richiesto e cioè di guardare alla *religione in quanto religione*; operazioni riassunte nei seguenti passaggi: il comportamento religioso è dato dall'esperienza religiosa profonda; l'esperienza religiosa è tale soltanto in rapporto con l'espérience e il senso del *Numen*; il senso del *Numen* presente è legittimante l'esperienza religiosa, ne è la sua verità. Ancora un circolarità dove il secondo elemento (la presenza del *Numen*) conferma il valore dell'esperienza religiosa e a sua volta, l'esperienza religiosa (primo elemento) non può non nascere che in relazione al *Numen*.

La precomprensione, dunque, che poi a livello più teoretico si tradurrà in Otto nell'affermazione di un *apriori religioso* viene considerata come indispensabile per un porre rettamente i problemi metodologici interni allo studio delle religioni e dimostra anche con chiarezza il suo carattere circolare e se vogliamo «postulatorio».

Più debitorie di una vera «fenomenologia filosofica» vicina

¹² Cf. *La matrice luterana del pensiero di R. Otto*, nel mio lavoro TERRIN A.N., *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di R. Otto*, Brescia 1978, 24 e ss.

¹³ Cf. OTTO R., *Il Sacro*, Milano 1966, 19.

a Husserl sono invece le premesse metodologiche di van der Leeuw che può essere considerato il vero teorizzatore della fenomenologia della religione.

Rimanendo strettamente al momento precomprensivo e lasciando ancora sullo sfondo l'epistemologia sottostante, direi che il discorso dello studioso di Groninga si concentra intorno a due proposizioni. La prima proposizione si trova all'inizio dell'opera *Fenomenologia della religione* e sta nell'affermazione secondo cui «quel che la scienza delle religioni chiama oggetto della religione, è il soggetto della religione stessa».¹⁴ Pur essendo questa un'affermazione che appare evidente e innocua, in realtà porta con sé un fondamentale nuovo punto di partenza: se l'oggetto infatti è da vedersi nel *soggetto*, non sono più i dati che devono essere presi in considerazione, ma i dati *in quanto significati*, in quanto cioè sono in grado di rapportarsi a un'esperienza significativa e dunque sono legati a un vissuto intenzionale. Vi è già dunque il presupposto o, se vogliamo, la precomprensione per cui bisogna andare al soggetto per capire la religione, e al soggetto in quanto fa esperienza di senso.

La seconda tesi «precomprensiva» è la continuazione e il compimento della prima. Osservando che l'esperienza religiosa è una «esperienza vissuta liminare», l'autore — negli *Epilegomena* — passa dal comprendere, all'auto-comprendersi e, infine, con una svolta decisiva, all'esperienza del *sentirsi compresi*: «Più la comprensione penetra profondamente in un fenomeno, meglio comprende e più diventa chiaro per chi intende che il fondamento ultimo della comprensione non è in se stesso, è in qualche cosa di diverso che lo comprende oltre il limite... Ogni comprensione fino in fondo cessa di essere tale prima di aver raggiunto il fondo: invece di comprendere, *riconosce se stessa come compresa*. In altri termini, ogni comprensione sbocca prima o poi nel significato ultimo».¹⁵

Non sarà difficile vedere in queste asserzioni il momento mistico dell'esperienza religiosa, già presente ampiamente anche in R. Otto, ma nello stesso tempo il momento

¹⁴ LEEUW G. VAN DER, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960, 7.

¹⁵ LEEUW G. VAN DER, *op. cit.*, 539 (il corsivo è mio).

precomprensivo «forte», per cui il comprendere è un sentirsi compresi. In realtà la proposta di van der Leeuw appare in linea con la precomprensione ottiana, anche se lo studioso di Groninga, non si appoggia alla fenomenologia husserliana, ma soprattutto direi all'ermeneutica di Heidegger, dove, il filosofo di Friburgo dopo la *Kehre* (svolta) applica chiaramente lo schema secondo cui il *Sein* si manifesta, si dà come dono (*Gabe*) nell'orizzonte del *Da-sein* (esserci)¹⁶ proprio nell'atto del *Verstehen* (comprendere). Ora, con lo stesso schema, van der Leeuw tenta di fondare la precomprensione nella comprensione stessa e nell'atto intenzionale che l'accompagna. Anche in questo contesto si giunge ad affermare, in ogni caso, che l'atto esperienziale religioso è connesso con un'intenzionalità che funge da principio veritativo dell'esperienza stessa. Ma da questo punto di vista è più difficile interpretare altri passaggi della posizione metodologica di van der Leeuw, che dichiara, poi, che la fenomenologia non porta a un giudizio di valore, ma lascia questo compito alla teologia. «La teologia accampa, insieme con la filosofia, la pretesa di scoprire la verità, mentre su questo punto la fenomenologia pratica l'*epoché*» e subito dopo più esplicitamente dice: «Nella fenomenologia Dio non è né soggetto, né oggetto, infatti non si mostra, cioè non si mostra in modo da poterlo intendere e parlare di lui».¹⁷ Si potrebbe forse supporre che l'autore intenda mantenersi sul piano trascendentale dell'atto religioso, quando parla di fenomenologia, e che intenda invece parlare di teologia sullo specchio più ampio della positività della religione cristiana e della sua categorialità rispetto ai suoi contenuti teologici e dogmatici.¹⁸

¹⁶ Per una lettura di Heidegger in tale contesto cf. emblematicamente PÖGGELE O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, in particolare il cap. VII: *Verwindung der Methaphisik*, 143-188.

¹⁷ Cf. LEEUW G. VAN DER, *op. cit.*, 542.

¹⁸ Si potrebbe supporre, in tal senso, una vicinanza ad Heidegger anche nella concezione della positività della religione cristiana, di fronte alla quale l'esperienza religiosa in quanto tale potrebbe considerarsi un trascendentale. Per tale interpretazione del pensiero di Heidegger si veda in particolare GETHMANN-SIEFERT A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg-München 1974, specie *Zu Heideggers philosophischer Frage nach der Wahrheit der Theologie*, 35 e ss.

Sullo schema fondamentale precomprensivo messo in evidenza in Otto e in van der Leeuw si muovono altri fenomenologi, di cui non possiamo qui riferire per esteso;¹⁹ vorremmo tuttavia accennare alla funzione precomprensiva agente nella fenomenologia di Kristensen e di M. Eliade.

Il principio ermeneutico di W.B. Kristensen mi sembra particolarmente importante nella misura in cui l'autore, pur basandosi come gli altri fenomenologi sui significati interni del vissuto religioso e pur appellandosi alla conoscenza dei fatti storici all'interno di una «*simpathy*», «*empathy*», «*feeling*» per i vissuti religiosi,²⁰ manifesta la tendenza a far riferimento soltanto alla fede e agli atti religiosi di coloro che la vivono, economizzando, per così dire, sul momento referenziale dell'esperienza religiosa stessa. Egli scrive: «Non dimentichiamoci che non esiste altra realtà religiosa se non la fede del credente. Se vogliamo veramente comprendere la religione dobbiamo riferirci unicamente alla testimonianza di colui che crede;... se la nostra opinione differisce dall'opinione e dal giudizio di valore del credente, allora vuol dire che noi non stiamo più parlando della sua religione. Abbiamo voltato le spalle alla realtà storica e stiamo guardando soltanto a noi stessi».²¹

Questa precomprensione abbasserebbe il livello del principio da cui siamo partiti per riconoscere il metodo fenomenologico nelle sue premesse; ma ci domandiamo se sarebbe possibile adottare questo metro di misura per cui «*the believer is always right*» (il credente ha sempre ragione) — asserzione che, del resto, ricorda da vicino un presupposto della filosofia analitica del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* dove si afferma che «il linguaggio è giusto così come è»²² — senza che il soggetto conoscente si comprometta con lo stesso giudizio di valore e di verità espresso dal credente.

¹⁹ Vorrei riferirmi in particolare a WACH J., *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart 1962 (ingl. *The Comparative Study of Religions*, New York 1958), e HEILER F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, (Die Religionen der Menschheit) Stuttgart 1961.

²⁰ Cf. KRISTENSEN W.B., *The Meaning of Religion*, The Hague 1960, 7, 10.

²¹ KRISTENSEN W.B., *op. cit.*, 17.

²² Cf. WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1969, par. 98 (trad. it., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967).

Il problema dovrà essere ripreso in sede critica, perché nei fenomenologi ritorna come un *leit-motiv* il tentativo di separare i due momenti precomprensivi che qualificano il loro ambito di ricerca: da una parte e come *primum* il comportamento religioso come esperienza e vissuto religioso che intenziona significati e, dall'altra, la verità religiosa; separazione quasi impossibile che richiede l'accedere a quei significati intenzionali senza ad un tempo riconoscere la verità in essi presenti. In altre parole, se la verità non è divisibile, riconoscendo che il credente ha ragione quando crede, non si può non tradurre quel giudizio di verità in un giudizio assiologico che implica anche la partecipazione come totale assenso.

Non ipotecata da questa interessante, ma per alcuni versi ambigua posizione nei confronti della precomprensione di fondo per la ricerca fenomenologica, appare la posizione di M. Eliade, assertore indiscusso di una forte precomprensione religiosa che sia in grado di cogliere i significati interni propri dell'esperienza religiosa e che si basi perciò nella irriducibilità e nella indeducibilità dell'esperienza del sacro.²³ Si sovrappongono perciò in Eliade tutti i motivi più strettamente fenomenologici propri della precomprensione, nonostante qualche studioso abbia contestato che il metodo eliadiano sia fenomenologico:²⁴ vi è anzitutto il ricorso all'esperienza e alle intenzioni espresse da colui che crede o dall'*homo religiosus*, in genere; in secondo luogo vi è il tentativo continuo di preservare queste intenzionalità da letture «profane», come se la religione fosse traducibile in qualche cosa d'altro; in terzo luogo, vi è il motivo connesso e dipendente per cui l'esperienza religiosa non può apparire che in un contesto di verità, in cui soltanto si salva la verità dell'uomo, la sua esistenza nel mondo.

²³ Sull'irriducibilità dell'esperienza del sacro in Eliade si veda di recente ALLEN D., *Structure and Creativity in Religion*, The Hague-Paris-New York 1978, 113 e ss. con un'ampia bibliografia sull'autore, *ivi*, 248.

²⁴ In questo senso si è operata da alcuni studiosi una distinzione tra tipologia, morfologia e fenomenologia, cf. ad esempio BIANCHI U., *The Definition of Religion*, in BIANCHI U., BLEEKER C.J., BAUSANI A. (a cura di), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972, 26-29; tale distinzione, però, non sembra avere dei contorni precisi. Cf. in questo lavoro più avanti: *la formazione di tipologia*.

Nei punti di partenza di Eliade, però, non c'è soltanto una pura ripetizione dell'intera precomprensione fenomenologica, ma vi sono anche delle accentuazioni particolari che mettono in risalto l'originalità dell'autore del *Trattato*.²⁵ Si tratta di una precisa consapevolezza che l'obiettività in storia delle religioni non è concepibile e, se fosse concepibile, sarebbe inutile. Alcune pagine del *Giornale* sono emblematiche per questa posizione eliadiana: «Il riduzionismo logico è fatale alla storia delle religioni e nasce come reazione scientifica contro l'umanesimo. Autori brillanti — scriveva Eliade nel 1966 — partono dal presupposto seguente: l'esistenza umana non ha senso, la storia dello spirito non merita di essere decifrata; in una parola il metodo valido non è l'ermeneutica, bensì l'utilizzazione corretta di un cancellatore elettronico... Ma anche se volessimo, non potremmo rinunciare all'ermeneutica perché noi siamo il risultato di un lavoro ermeneutico millenario. In fondo siamo il risultato delle interpretazioni e delle reinterpretazioni della vita, della morte, della coscienza, della creatività ecc. elaborate fin dai presocratici ed anche prima». ²⁶ E connessa con questo grande motivo ermeneutico che deve permeare la storia delle religioni, vi è la convinzione che lo studio dell'esperienza religiosa porta alla scoperta di un nuovo grande umanesimo.²⁷

Ma le precomprensioni metodologiche che vengono applicate qui alla fenomenologia della religione potrebbero essere considerate anche a un livello più *contenutistico* e potrebbero essere raccolte, in questo senso, nella stessa *definizione di religione*, la quale appare *intuitiva, essenziale, ostensiva*. Se si astrae per un momento dalle varie differenziazioni presenti naturalmente anche nei fenomenologi, si può affermare che la tendenza comune è quella di considerare la religione sotto il profilo dell'esperienza religiosa e di tradurre poi l'esperienza religiosa in «senso del sacro», in cui è espressa una intenzionalità «in verticale» che libera da tutti

²⁵ Cf. ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1972².

²⁶ Cf. ELIADE M., «*Giornale*», Torino 1976, 400.

²⁷ *Op. cit.*, 357. Sul il «*Giornale*» di M. Eliade vedi la mia nota TERRIN A.N., *Il «Giornale» di M. Eliade. In difesa di un lavoro e di un metodo*, in St. Pat. 24 (1977), 651-661.

i riduzionismi psicosociologici, storicistici o economici. Questo procedimento, però, nella sua ultima conclusione rimane sempre alquanto incerto o percorre due vie parallele, non necessariamente in grado di pervenire allo stesso risultato finale. Si può infatti notare l'oscillazione presente nella precomprensione fenomenologica tra «un dovere avere una certa predisposizione religiosa» per poter comprendere (*Verstehen*) la religione di chi crede, intesa come consonanza ideale e *Einfühlung* con il mondo delle religioni — sembra infatti che soltanto all'interno dell'*Hörfeld* (campo di ascolto) religioso sia possibile captare i significati religiosi — e un riconoscimento *tout court* della «verità» dell'esperienza religiosa e del «senso del sacro» in essa presente. In quest'ultimo versante, in cui si pongono i classici fenomenologi di Marburgo è in atto una «teologizzazione» del concetto di religione, che è stata vista e riconosciuta valida soprattutto da F. Heiler, al seguito di Otto, quando scrive: «Ogni scienza della religione è in ultima analisi teologica, in quanto ha a che fare non solo con fenomeni psicologici e storici, ma anche con l'esperienza di realtà dell'aldilà». ²⁸ Non vi è dubbio che qui la definizione/comprendimento della religione è portata al punto di coincidenza con l'essenza/verità della religione e che, conseguentemente, la fenomenologia della religione si incaricherebbe anche, nelle sue precomprensioni, del momento assiologico e normativo dell'esperienza religiosa stessa. ²⁹

Dal punto di vista di una *legittimazione epistemologica* di tali precomprensioni fenomenologiche in cui viene fatto valere il principio sopra esposto secondo il quale «soltanto chi è religioso può veramente comprendere le religioni» nella sua duplice valenza che nasce dalla consonanza con l'*Erlebnis* (esperienza vissuta) religioso e/o dal riconoscimento della verità di tale esperienza, dovremmo fare riferimento soprattutto a van der Leeuw e alle riflessioni epistemologiche di J.C. Bleeker.

²⁸ HEILER F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, op. cit., 17.

²⁹ Ciò costituirebbe l'ultima sponda di una «fenomenologia della religione» che diventa una filosofia che legittima l'esperienza religiosa. Fino a che punto può essere accordato alla fenomenologia questo compito? Si vedano i paragrafi successivi di questo lavoro.

Van der Leeuw si può dire che sia stato il primo e anche l'unico a tentare di servirsi della fenomenologia husserliana e in genere dell'epistemologia delle scienze dello spirito per lo studio del «fenomeno» religione, nel suo complesso.

Il concetto di fenomeno, come della realtà che si manifesta, che si mostra gli è utile per asserire che in questo suo manifestarsi «il fenomeno è insieme un oggetto che si riferisce al soggetto, ed un soggetto relativo all'oggetto»,³⁰ vedendo poi il momento di unificazione di soggetto e oggetto nel *significato* come quella realtà che «appartiene in parte alla realtà stessa, in parte al qualcuno che cerca di capirla».³¹

Chi esamina da vicino i presupposti epistemologici di van der Leeuw si accorgerà facilmente che l'autore è più dipendente da Dilthey, che da Husserl; infatti, parlando di «fenomeno» lo studioso olandese non fa cenno del tema husserliano dell'intenzionalità³² e raccoglie i vari significati di «fenomeno» entro il contesto di *esperienza vissuta, espressione e comprensione*, ripete perciò la classica formulazione diltheyana,³³ mentre riecheggia il discorso di Dilthey anche quando poi si interroga sulla conoscenza storica e sul come «ricostruire» il passato. In definitiva se Dilthey poteva affermare che «è la vita religiosa che comprende un'altra vita», van der Leeuw affermerà che «è la vita religiosa che comprende un'altra vita religiosa» e ciò è evidente soprattutto quando si sofferma a citare Usener: «Soltanto tuffandoci con abbandono nelle tracce di un tempo scomparso... possiamo arrivare a dividerne i sentimenti; allora corde affini possono poco a poco vibrare in noi e risuonare all'unisono con esso, e scopriamo nella nostra coscienza i fili che uniscono l'antico al nuovo».³⁴

Soltanto quando si scopre la dipendenza di van der Leeuw da Dilthey, più che da Husserl, si riesce a comprendere lo

³⁰ Cf. LEEUW G. VAN DER, *op. cit.*, 529.

³¹ *ibidem* 533.

³² La stessa bibliografia preposta dell'autore al par. 109 dal titolo *Fenomeno e fenomenologia*, mentre annovera Heidegger, non cita alcuna opera di Husserl. Cf. *op. cit.*, 529.

³³ Tali espressioni sono più esplicite in DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (con l'introduzione di M. Riedel), Frankfurt a.M. 1970, 98 e anche 139.

³⁴ LEEUW G. VAN DER, *op. cit.*, 532.

strano uso che vien fatto dell'*epoché* fenomenologica. In realtà, l'*epoché*, fatta valere dall'autore olandese, resta un corpo estraneo nell'insieme delle considerazioni se si tiene presente che doveva essere nelle intenzioni di Husserl uno dei cardini portanti della fenomenologia, come riduzione trascendentale, come operazione di riduzione «del» mondo al fenomeno trascendentale «mondo» e al suo correlato, alla soggettività trascendentale³⁵ mentre nella fenomenologia della religione, van der Leeuw traduce il valore dell'*epoché* in un senso analogo a quello della *Einfühlung* (immedesimazione) affermando che «capire presuppone l'*epoché*; non l'atteggiamento di un freddo spettatore, ma lo sguardo affettuoso che chi ama volge all'oggetto amato. Infatti ogni comprensione riposa sull'amore che si dà». ³⁶

Su queste basi epistemologiche assai incerte, perché poco esplorate a livello filosofico, era difficile che potesse nascere una fenomenologia della religione che fosse rigorosa e attenta nei suoi presupposti e la difficoltà diventava particolarmente insuperabile se si considera che storici e ricercatori nel campo dello studio delle religioni non potevano avere una conoscenza tanto ampia a livello filosofico da capire, anzitutto, in maniera precisa il discorso husserliano e, in secondo luogo, da saperlo trasportare correttamente nel campo della ricerca storico-religiosa.³⁷

Tali osservazioni percorrono anche i lavori di C.J. Bleeker, il quale ha cercato di approfondire le precomprensioni legittime della fenomenologia della religione tramite l'esplicitazione di alcuni principi epistemologici, dichiarando però alla fine che lo storico o il fenomenologo della religione è troppo profano per approfondire le tesi epistemologiche

³⁵ Cf. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Milano 1972, 180 *passim*.

³⁶ Cf. LEEUW G. VAN DER, *op. cit.*, 539.

³⁷ Tale difficoltà fu presente un po' in tutti gli studiosi delle religioni che, dedicando una parte consistente dei loro lavori e ricerche alle religioni concrete, non potevano essere in grado di affrontare un discorso teorico metodologicamente aggiornato sul senso della «ricerca storico-religiosa» nella sua complessità, ad eccezione forse di J. Wach, che aveva ampia familiarità con tutta la problematica delle «*Geisteswissenschaften*» come può apparire dai suoi tre voll. sul «comprendere». Si veda WACH J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, Hildesheim 1966.

soggiacenti alla sua ricerca e perciò farebbe bene a non occuparsene troppo. «Chiunque abbia avuto una seria discussione con i seguaci della scuola di Husserl o di Heidegger, sa che, per risolvere queste questioni, è necessaria una conoscenza tecnica e anche un pensiero penetrante. Lo studioso di storia delle religioni è un profano in questa materia e dovrebbe fare a meno di immischiarsi in queste questioni difficili. La fenomenologia della religione non è una filosofia della religione, ma una sistematizzazione di fatti storici allo scopo di afferrarne il valore religioso».³⁸

Nonostante, però, questo congedo che l'autore prende dalla fenomenologia in senso stretto, ci sono in lui alcune ribattiture delle precomprensioni a livello epistemologico. Così è ad esempio del principio dell'*epoché*, secondo il quale «uno si pone nella posizione dell'ascoltatore che non giudica secondo nozioni precostituite», del principio della *visione eidetica*, che, risalendo pure a Husserl, avrebbe come scopo la ricerca dell'*eidos* e cioè la descrizione essenziale o essenza dei fenomeni religiosi. Qui — osserva Bleeker — ci si richiama al significato intimo del fenomeno religioso, a ciò che lo costituisce in quanto tale. Si può ricondurre in parte, al principio che occorre comprendere i fenomeni religiosi in maniera religiosa, nello spirito dell'uomo religioso.³⁹

Da un punto di vista epistemologico, vi è tuttavia una nota particolarmente importante nel discorso di Bleeker, che dà la misura della situazione degli storici e dei fenomenologi che trattano e studiano il mondo della religione, senza avere una precisa consapevolezza delle possibilità loro offerte da un metodo e nel caso dal metodo fenomenologico. Mi

³⁸ Cf. BLEEKER J.C., *Il contributo della fenomenologia della religione allo studio della storia delle religioni*, in *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, (supplemento a *Numen*, XXX), Leiden 1975, 49. Cf. anche la stessa posizione dell'autore nel suo intervento a Turku: «...I am firmly convinced that the overage historian of religions should abstain from speculations about matters of method, which can only adequately be solved by students of philosophy and of philosophy of religion». Cf. HONKO L. (a cura di), *Science of Religion... op. cit.*, 176.

³⁹ Le considerazioni maggiori di Bleeker riguardanti l'*epoché* e la formazione dell'*eidos* si trovano in BLEEKER C.J., *The Sacred Bridge*, (supplemento a *Numen*), Leiden 1963, nei saggi: «*The Phenomenological Method* (cui faccio qui riferimento), *La Structure de la religion* e *Some Remarks on the Entelecheia of Religious Phenomena*. Cf. anche dello stesso autore, *The Rainbow...*, *op. cit.*, 48 e ss.

riferisco a quel passo in cui lo studioso di egittologia afferma che «*the phenomenology of religion uses the Husserliana principles in a figurative sense, without further philosophical implications*» e poi continua: «È bene sapere che ci sono studiosi della scienza delle religioni... che non impiegano mai la terminologia husserliana, pur applicando realmente tali principi». ⁴⁰ Credo che in effetti sia da imputare a questa mancanza di una precisa conoscenza dei problemi epistemologici il sorgere di tante difficoltà tra storici e fenomenologi, oltre a determinare equivoci e prese di posizioni che spesso non sono neppure in linea con i propri presupposti metodologici.

La continuazione di queste note si proporrebbe di approfondire la precomprensione della fenomenologia tramite il ricorso ad una più ampia prospettiva filosofico-fenomenologica.

La «Lebenswelt» religiosa e la legittimità della precomprensione religiosa nell'accostarsi al mondo delle religioni

Vorrei tentare in questo paragrafo di sciogliere le difficoltà della precomprensione di metodo della fenomenologia raccogliendo gli elementi più validi, cui si affidano i fenomenologi della religione in quella espressione husserliana che è *il mondo della vita* e che può essere in grado, per un verso, di richiamarci all'intera area epistemologica che va da Dilthey fino a Husserl, Heidegger e Gadamer e che per altro verso ci permette di approfondire i temi principali della fenomenologia e della fenomenologia della religione nella statuizione dell'*epoché*, dell'immedesimazione (*Einfühlung*), dell'esperienza nei suoi significati intenzionali e dell'esperienza religiosa nella sua pretesa di asserire l'oggetto intenzionale del suo *Erleben*.

Va da sé che, mentre riconosciamo che questo discorso non è affatto ai margini di una fenomenologia in quanto tutto

⁴⁰ Cf. BLEEKER J.C., *The Rainbow...*, op. cit., 48.

lo spessore di un metodo fenomenologico è commisurabile alla validità e all'importanza teoretica delle precomprensioni che sa mettere in atto, e dunque la precomprensione come anticipazione della comprensione appare essere consostanziale al metodo fenomenologico, ci rendiamo conto, nello stesso tempo, che porre il problema della validità della precomprensione religiosa risolvendolo poi positivamente, può significare il porre e il risolvere positivamente il problema stesso della verità dell'esperienza religiosa *simpliciter*, aspetto ben più lusinghiero e allettante, che tuttavia non dovrà apparire qui come il *primum* in ordine alle argomentazioni.⁴¹

Per quanto riguarda l'espressione: *Lebenswelt* (il mondo della vita), non si può negare che essa abbia un certo fascino, che richiama all'immediatezza, all'originario, a ciò che sta al fondamento e perciò non è dimostrabile logicamente, a ciò che è indeducibile perché viene prima di ogni altra realtà; però, perché tale espressione possa essere adeguatamente impiegata nell'ambito dell'esperienza religiosa, trascrivendosi come il *mondo della vita* dell' "*homo religiosus*" e dia luogo ad una corretta fenomenologia, è necessario calibrarla attentamente nel suo contesto husserliano in modo che non vada perduto quel modo nuovo di avvicinarsi al metodo di studio delle «scienze della natura» e delle «scienze dello spirito» che era nelle intenzioni profonde del filosofo di Friburgo e che non sempre viene tematizzato a sufficienza nella riflessione metodologica.

Ora, con l'espressione «il mondo della vita», fuori da una ricostruzione storiografica che non può trovare qui la sua collocazione e aldilà delle ambiguità cui può dare luogo,⁴²

⁴¹ Chi primariamente in epoca contemporanea ha sostenuto la legittimità e validità dell'esperienza religiosa a partire dall'atto religioso è certamente M. Scheler, il quale, però, si sposta fuori dall'ottica trascendentale husserliana. Cf. SCHELER M., *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, trad. it., *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972, vedi in particolare il par.: *Come gli atti religiosi sono autonomi*, 369-384. Per un tentativo di «filosofia della religione» come validità dell'esperienza religiosa con una aderenza maggiore a Husserl cf. TRILLHAAS W., *Religionsphilosophie*, Berlin-New York 1972.

⁴² Siamo qui del tutto d'accordo con G. Gioisis quando scrive: «La problematica dell'husserliano "mondo della vita" si caratterizza come profondamente ambivalente. Ad alcuni sembrerebbe capace di ispirare concrete ricerche in campo ad esempio sociologico, fuoruscendo da quella insistenza sulla soggettività costitutive

Husserl intende pervenire ad un definitivo superamento della dicotomia soggetto-oggetto e della connessa obiettività della scienza, che di quel presupposto ne ha fatto il principio stesso del suo costituirsi, mettendo in luce il *primum* da cui la stessa scienza dipende e che è appunto «il mondo della vita». Il mondo della vita è così «ciò che è sempre stato prima di qualsiasi scienza... è l'universalmente noto, l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che nella sua tipicità ci è già sempre familiare attraverso l'esperienza; è un terreno costante di validità, una sorgente costantemente disponibile di ovvietà, e noi, sia in quanto uomini pratici, sia in quanto scienziati, ci occupiamo sempre di esso».⁴³

Nell'intenzione di Husserl, il desiderio di andare ad una radicalità epistemologica unica che mostri dove sta l'inizio di ogni nostro processo conoscitivo e dunque anche il fondamento di ogni nostra affermazione di valore, si sposa con la volontà di mettere la scienza davanti alle sue responsabilità per aver dimenticato quell'antepredicativo, in cui essa stessa ultimamente è riconducibile, e si traduce poi nell'invito — già presente nelle *Ricerche logiche*⁴⁴ — a creare un concetto più alto di scienza capace di «penetrare l'inscindibile unità della compagine di senso e di validità che attraversa tutte le operazioni spirituali»⁴⁵ con un'esplorazione sistematica delle intenzionalità che agiscono e vivono in questo fondamento.

che contrassegnava i primi scritti di Husserl». E questo spostamento del discorso di Husserl si avvera — ancora secondo l'autore — perché la «fenomenologia husserliana viene spesso dimidiata della sua componente trascendentale». Cf. GIOISIS G., *Considerazioni sul vitalismo e sul «mondo della vita»*, in Aa.Vv., *Il mondo della vita. Interpretazione* (Contributi al XXXV Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, 10,11,12 aprile 1980), Brescia 1981, 147 e 146.

⁴³ Cf. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee... op. cit.*, 152 e 151; sulla *Lebenswelt* husserliana si veda in modo particolare: GURWITSCH A., *The last Work of Edmund Husserl II: the Lebenswelt*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 17 (1957), 370-398. Analogie tra la *Lebenswelt* di Husserl, i «Sprachspiele» e il linguaggio ordinario di Wittgenstein sono state messe in luce da LÜBBE H., *Neopositivismus und Phänomenologie in Spätstadium*, in «Kant-Studien» 52 (1960/61), 220-243. Infine sulla *Lebenswelt* in rapporto alla tecnicizzazione del mondo e alla scienza come momento di sconfessione della «*Lebenswelt*» si veda l'interessante articolo di BLUMENBERG H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7-54.

⁴⁴ Si vedano le nostre considerazioni a partire dalle *Ricerche logiche*: *La fenomenologia e l'approfondimento della critica al positivismo e allo scientismo*.

⁴⁵ Cf. HUSSERL E., *op. cit.*, 159.

Come si noterà, «il mondo della vita» non va visto come un campo di intuizioni libere e quasi arbitrarie quali risultato della vita, come se si trattasse di un contesto quasi irrazionale che farebbe da presupposto ad ogni tipo di conoscenza, ma piuttosto di un campo di intuizioni già sempre presenti nella vita, legato però ad una specie di *magnetismo dei significati*, a cui sempre ci si richiama, e a partire dai quali è necessario ricostruire un'altra «scienza», più rigorosa della prima, capace di superare l'obiettivismo e nello stesso tempo di porsi al di sopra della metodologia delle scienze della natura e delle scienze dello spirito. Queste intuizioni, in più, si propongono come fondazione ultima (*Letztbegründung*) delle conoscenze e si comprendono in chiave trascendentale come «condizioni di possibilità e di validità del comprendere». E appunto ad approfondimento dell'aspetto trascendentale presente nel «mondo della vita» è invocata l'*epoché* metodologica. Un'*epoché* che — come scrive Husserl — deve essere una messa in parentesi «di qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, un'*epoché* da qualsiasi presa di posizione critica intorno alla verità o alla falsità della scienza, un'*epoché* perfino della sua idea direttiva, dell'idea di una conoscenza obiettiva del mondo. In breve: noi operiamo l'*epoché* rispetto a tutti gli interessi teorici obiettivi, rispetto a tutte le finalità e alle azioni che assumiamo e compiamo in quanto scienziati o anche soltanto in quanto uomini avidi di sapere». ⁴⁶

Questa riduzione trascendentale che permette di «ridurre» il mondo al fenomeno trascendentale «mondo» o che permette di ridurre l'umanità al fenomeno «umanità» quale auto-obiettivazione della soggettività trascendentale, compie un rivolgimento totale che — per usare ancora un'espressione di Husserl — «consiste in questo: l'infinità dell'esperienza reale o possibile del mondo si trasforma nell'infinità di un'esperienza «trascendentale» reale o possibile, in cui viene esperito innanzitutto il mondo e la sua esperienza naturale in quanto fenomeno». ⁴⁷

Ora già queste prime caratterizzazioni del metodo feno-

⁴⁶ *Op. cit.*, 164.

⁴⁷ HUSSERL E., *op. cit.*, 180 e ss.

menologico, dove nel passare dal mondo naturale all'*epoché* si ha un guadagno fondamentale in quanto viene esibito il correlato soggettivo e cioè ciò che rende possibile rilevare il vero e pieno senso d'essere dell'essere obiettivo e così di qualsiasi verità obiettiva,⁴⁸ danno indicazioni sufficienti per una possibile riduzione dell'esperienza religiosa al *fenomeno «esperienza religiosa»* con una ricerca da compiersi sulle eventuali modalità con cui essa si dà alla coscienza. E come si parla di «un mondo della vita» così si potrà parlare del «mondo della vita religiosa», non soltanto in un contesto esperienziale o psicologico, come appare essere il contesto diltheyano, quando si parla delle «enormi masse di vita religiosa», ma anche in un contesto trascendentale-fenomenologico dove si ha presente anzitutto che tale «mondo della vita religiosa» appare alla coscienza e da questa è portato a rivelare i suoi significati intenzionali.

Ma in questo quadro si manifesta allora anche il senso che deve avere l'*epoché* in ordine al metodo fenomenologico applicato all'esperienza religiosa: non si tratterà di mettere in parentesi le intenzionalità religiose, ma invece di esplicitarle come i correlati del fenomeno religioso stesso; infatti un mettere in parentesi i significati offerti alla coscienza dai fenomeni religiosi sarebbe un ritornare a quella situazione paradossale che proprio la fenomenologia di Husserl intendeva denunciare e cioè la caduta nell'obiettivismo e nella falsa neutralità della scienza, che occulta «il mondo della vita». Il mondo della vita invece è quel substrato pre-categoriale che solo permette di indagare in maniera radicale sulla validità delle conoscenze e degli *Erlebnisse* (vissuti intenzionali) e dove il mondo delle ovvietà e di ciò che è già sempre dato nella nostra vita quotidiana dimostra una connessione inscindibile di dato e significato, del fenomeno nei suoi correlati intenzionali. Paradossalmente si scopre qui che se l'*epoché*, come riduzione trascendentale, mettendo in parentesi l'idea di verità obiettiva che si pone in contrasto con l'idea di verità propria della vita pre- ed extra-scientifica crea una fonte ultima e profonda di verificaione nell'espe-

⁴⁸ Cf. HUSSERL E., *op. cit.*, 178-179.

rienza «pura»,⁴⁹ allo stesso modo, l'*epoché* nell'esperienza religiosa, non preoccupandosi della verità oggettiva, in quanto il metodo fenomenologico non permette un'esistenza separata di soggetto e oggetto, potrà liberare l'esperienza religiosa ai suoi correlati intenzionali e dunque *appoggiare una precomprensione «religiosa» come l'unico approccio valido* per lo studio del vissuto religioso. Ancora perché non è separabile il fenomeno «esperienza religiosa» dai significati religiosi che si iscrivono nella coscienza stessa e che sono le modalità portanti secondo le quali il mondo della vita religiosa *appare*.

Come si può osservare, vi è una differenza incalcolabile, una specie di *katastrophé* tra gli studiosi delle religioni (storici, psicologi, sociologi ecc.) e i fenomenologi della religione, quando questi decidono di fare un impiego severo del metodo fenomenologico: mentre, infatti, i primi tentano di isolare l'esperienza religiosa dai suoi significati intenzionali mettendo in parentesi la verità dell'esperienza religiosa stessa, per poterla avvicinare «scientificamente», i fenomenologi creano una precomprensione di altro tipo, dove è necessario mettere in parentesi l'obiettività o il vestito di idee (*Ideenkleid*) costruito dalla scienza per lasciare sprigionare i significati che si rivelano nel fenomeno e avvicinarsi così ad una visione «eidetica» del mondo delle religioni.

In questo stesso giro di argomentazioni va compresa anche la *Einfühlung* che traduce e porta con sé un po' tutte le contraddizioni che si scoprono in una falsa concezione dell'*epoché*.

Come osserva Gadamer, all'interno del sistema di Husserl vi era la difficoltà propria di ogni concezione trascendentale e cioè il fatto che le datità immanenti della coscienza riflessiva non potevano contenere il *tu* in maniera immediata e originaria. Da questa difficoltà Husserl ha cercato di uscire

⁴⁹ Ci si ricongiunge qui agli esiti che erano già impliciti nelle *Ricerche logiche*, nella misura in cui l'obiettività presunta e cercata a livello scientifico rende un cattivo servizio alla scienza stessa in quanto non è possibile separare le questioni di senso e di significato da un approfondimento del concetto di «scienza» nella sua più alta qualificazione. In campo religioso, l'*epoché* agisce in un contesto analogo: liberandosi dall'oggettività, quasi come della «genesì passiva» dei significati religiosi, metterà in esercizio il significato e l'intenzionalità religiosa in quanto consostanziale alla stessa esperienza religiosa.

attraverso l'intersoggettività e la partecipazione allo stesso mondo di esperienza condivisa da tutti; ma non si può negare che anche nel maestro di Friburgo non vi sia una certa oscillazione tra una *Einfühlung rein transzendental* e una immedesimazione quasi psicologica alla maniera di Dilthey; oscillazione e ambiguità che poi diventeranno più gravi in tutta la fenomenologia e non saranno più in sintonia neppure con il pensiero husserliano.⁵⁰

La problematica husserliana del «mondo della vita» e il suo impiego in campo religioso come «ipotesi globale» — secondo l'espressione di Ricoeur⁵¹ — potrebbe concludersi qui e cioè con la scoperta di un mondo pre-scientifico che sta alla base di ogni conoscenza formalizzata o meno, e con l'indicazione della direzione verso cui bisogna orientarsi per riformulare una teoria della conoscenza che non escluda ciò che è più importante nel conoscere stesso.

Ma questo mondo pre-scientifico che sta all'orizzonte di ogni verità indica soltanto la direzione verso cui occorre incamminarsi o porta con sé anche il carattere di un vero fondamento ultimo (*Letztbegründung*), come sembra essere nella tematizzazione husserliana? In questo secondo caso, non si può non vedere che le stesse difficoltà che si incontrano in un'accettazione globale del sistema filosofico di Husserl si ritrovano anche nell'applicazione della *Lebenswelt* al mondo dell'esperienza religiosa. In particolare se la *Letztbegründung* (il fondamento ultimo) avviene in un appello in ultima istanza alla coscienza come datrice di senso o come costitutiva di senso, questo significa che anche la coscienza religiosa è all'origine dei significati religiosi e che in essa si risolve di conseguenza anche il problema della trascendenza, in un contesto quasi-idealistico, cui appare difficile sottrarsi.⁵²

⁵⁰ Si veda la discussione dell'*Einfühlung* husserliana in GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², 235-236 (trad. it., 296-297).

⁵¹ Cf. GARULLI E., *Mondo della vita e problemi dell'interpretazione*, in AA.VV., *Il mondo della vita...*, op. cit., 116 e ss.

⁵² Il problema cade sul rapporto tra *noema* e *noesi* e sull'interrogativo se il *noema* non sia in ogni caso «immanente» alla coscienza. Uno dei maggiori critici della prospettiva husserliana è certamente Lukàcs secondo il quale «...la riduzione garantisce una oggettività soltanto illusoria in quanto viene distrutto ogni rapporto delle rappresentazioni con la realtà oggettiva, viene creato un metodo che cancella,

La precomprensione religiosa, che potrebbe allora in un primo momento essere ripetuta e limitata ad una certa comprensione della *Lebenswelt*, diventa decisiva per il valore della stessa verità religiosa, in cui il legame dei fatti ai significati, il correlato intenzionale non può sussistere se non in nome della verità assoluta di quella intenzionalità stessa. Ma questo non significherebbe in campo religioso una conferma incondizionata e pericolosa dell'affermazione che «*the believer is always right*» (il credente ha sempre ragione) di Kristensen, abbracciante non soltanto un'esperienza o un comportamento, ma la verità *in toto*? Il problema è se Husserl non possa o non debba uscire da un contesto idealistico o quasi-idealistico.

In modo appropriato, sia Gadamer che Ricoeur, che possono essere considerati due maestri nell'interpretazione husserliana, hanno notato che proprio il tema della *Lebenswelt* appare liberatorio per lo stesso Husserl in vista di una dimensione nuova in cui la «vita della coscienza» (*Bewusstseinsleben*) non è la stessa cosa della «coscienza» (*Bewusstsein*).⁵³ In particolare, secondo Ricoeur, Husserl punta verso una «ontologia della comprensione» e ciò avviene «nella misura in cui la sua impresa di riduzione dell'essere è fallita, nella misura in cui, di conseguenza, il risultato finale della fenomenologia è sfuggito al suo progetto iniziale, ed è suo malgrado che Husserl scopre, al posto di un soggetto idealista chiuso nel suo sistema di significazioni, un essere vivente che ha da sempre, come orizzonte di tutti i suoi progetti, un mondo, il mondo». E continuando ancora ad interpretare la *Lebenswelt* husserliana Ricoeur scrive: «Prima dell'oggettività c'è l'orizzonte del mondo; prima del soggetto della teoria della conoscenza, c'è la vita operante, che Husserl chiama talvolta anonima... perché il soggetto che ha

anzi annulla, ogni differenza fra vero e falso, tra ciò che è necessario e ciò che è arbitrario, tra ciò che è reale e ciò che è semplicemente inventato dal pensiero...». Cf. LUKÁCS G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954 (trad. it., *La distruzione della ragione*, Torino 1974, 488). Del medesimo tenore anche la critica di ADORNO TH.W., in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956, specialmente il cap. *Spezies und Intention*, 100 e ss.

⁵³ Cf. GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, op. cit., 233 (trad. it. 298).

degli oggetti è a sua volta derivato dalla vita operante». ⁵⁴

Ma proprio nel sottolineare questa dimensione aperta della *Lebenswelt* si può constatare allora che il discorso trapassa in Heidegger, dove il problema della verità non è più il problema del metodo «come fondamento ideale metodico della filosofia di fronte all'ingenuità del vivere immediato», ma è un'ontologia del comprendere nella quale non può essere messa in parentesi la «fatticità dell'esistenza» e il *da* del *Dasein*. ⁵⁵

Volendo accennare alle cadenze più importanti di questa precomprensione fenomenologica che da Husserl va a Heidegger, diremmo allora che l'intenzionalità della coscienza come originario, nel discorso di Husserl, diventa il problema della verità come svelamento dell'essere in Heidegger, a partire però da quel *da* del *Dasein* che è l'esistenza, che è già da sempre nella comprensione dell'essere. Non vi è perciò un originario assoluto, un punto zero da cui si parte, ma vi è, per così dire, un originario — la verità dell'essere — che è messo in circolo con la vita. Da questo punto di vista, ha ben intravisto Apel che, ancor più del Ricoeur del *conflitto delle interpretazioni*, avendo in mente il *Leibapriori* (l'apriori del corpo) e la problematica generale di uno spiegare che non deve essere eluso neppure all'interno delle cosiddette «scienze dello spirito», considera la *Vor-struktur des Verstehen* di Heidegger come la prosecuzione più interessante del discorso di Husserl sulla *Lebenswelt*. In essa, infatti, si può recuperare, contro un certo immobilismo husserliano, le strutture fondamentali dell'esistenza nella loro funzione quasi trascendentale, come il legame del corpo (*Leibgebundenheit*), al lavoro e al linguaggio ⁵⁶ e si può dunque sviluppare, contro

⁵⁴ Cf. RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 23 (*Les conflits des interprétations*, Paris 1969).

⁵⁵ Cf. GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, cit., 244 (trad. it., 305). Per una precisa valutazione del passaggio da Husserl a Heidegger si veda anche PÖGGELER O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit., il par. *Transzendente und hermeneutische Phänomenologie*, 67-80.

⁵⁶ Cf. APEL K.O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, vol. I, *Einleitung*, specialmente 24-25 in cui Apel parla di un triplice esito della filosofia heideggeriana rispetto a quella husserliana: *erkenntnistheoretisch* il superamento dell'idealismo, il superamento del solipsismo metodologico tramite la struttura del *Mitsein* e il superamento anche dell'alternativa astratta: apriorismo o empirismo?

un'ontologia del comprendere, anche un'epistemologia dell'interpretazione in cui si aprono di nuovo le porte a una riflessione critica, legata a movenze esplicative, in quanto il comprendere è rivolto *an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis* (al tutto dell'esperienza umana del mondo e alla prassi di vita).⁵⁷

Ma dove sarà rintracciato questo originario in cui si iscrive la struttura circolare del comprendere e che nello stesso tempo può diventare il luogo di senso e di contestazione del senso, congiungendo l'apertura al mondo e la prassi di vita?

Non sarà difficile riconoscere tramite Heidegger stesso e poi tramite Gadamer, che questo ambito privilegiato è il *linguaggio*: «l'esperienza del mondo accade nel linguaggio». ⁵⁸

Non possiamo seguire qui tutta la concatenazione che spinge il problema della precomprensione fino ai suoi ultimi esiti nella filosofia analitica o nella filosofia della scienza, ma prima di dire, ancora in modo essenziale, le fasi finali di questo sviluppo che coinvolgono di nuovo l'epistemologia contemporanea in tutta la sua portata, non esclusa la teoria della conoscenza storica, vorrei ripresentare la precomprensione religiosa per aggiustarla o adattarla all'ambito dell'ermeneutica heideggeriana e gadameriana.

Se siamo partiti dalla tesi che *soltanto chi è religioso può comprendere il mondo delle religioni*, cercando di far vedere come questo presupposto trovava una sua fondatezza a livello epistemologico nella fenomenologia di Husserl e nel concetto della *Lebenswelt* in particolare, ora ci è possibile tradurre, con il linguaggio heideggeriano della prestruttura del comprendere, la stessa tesi nell'affermazione per cui *è necessario credere per comprendere, ma bisogna comprendere per credere*.⁵⁹ Naturalmente in questo contesto non si intende

con il circolo ermeneutico che portando in luce la struttura anticipatrice della *Sorge* spezza l'idea anche husserliana di un conoscere libero da interessi, un conoscere come *etwas als etwas*. Per le funzioni quasi trascendentali del legame al corpo, del lavoro e del linguaggio cf. *ibidem*, 38.

⁵⁷ APEL K.O., *op. cit.*, 40.

⁵⁸ Cf. GADAMER H.G., *op. cit.*, il par. *Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*, 361 e ss.

⁵⁹ Ci affidiamo qui ad una proposizione di P. Ricoeur, che ripete attraverso la sua indagine i risultati cui noi perveniamo tramite riflessioni metodologiche.

far riferimento a una fede particolare, ma a un'esperienza religiosa in cui è presupposto la verità dell'Oggetto intenzionale. Ora se osserviamo i due sintagmi della proposizione potremmo scorgere anche quella reciprocità che congiunge e distingue essenzialmente un'ontologia del comprendere da una epistemologia dell'interpretare o la complementarità di Heidegger e Gadamer con Habermas nella dimensione quasi trascendentale — come afferma Apel — degli interessi conoscitivi legati al corpo, al linguaggio e al lavoro.⁶⁰

Affermare che è necessaria un'esperienza già embrionalmente religiosa per comprendere il mondo delle religioni, significa non essere lontani da quell'indicazione ottiana presente ne *Il Sacro* e a prima vista scandalosa, in cui l'autore afferma che «chi non ha mai avuto dei sentimenti simili è meglio che non legga più avanti»,⁶¹ ma significa anche ritornare a una retta comprensione della *Einfühlung* dopo le aberranti interpretazioni che ne erano risultate dai teorici della «spiegazione», e ad una più adeguata chiarificazione del *circolo ermeneutico*, che qui viene chiamato in causa a livello dell'esperienza religiosa.⁶²

Per quanto riguarda l'*Einfühlung*, come meglio possiamo comprendere ora sotto lo stimolo della riflessione husserliana, non si tratta di identificare questa partecipazione al senso

Soltanto un «interesse» conoscitivo orientato religiosamente potrà svelare il mondo della religione nei fatti e negli eventi storici. E questo — come dice giustamente P. Ricoeur — non è un circolo vizioso, e ancor meno un circolo mortale; esso è anzi vivente e stimolante. Bisogna credere per comprendere; l'interprete non si accontenterà mai infatti a ciò che dice il suo testo se non vive nell'*aura* del significato interrogato... e ciò non tramite «la confusione che consisterebbe nell'identificare questa partecipazione al senso con una coincidenza psicologica tra l'interprete e le «espressioni singole della vita», secondo l'espressione di Dilthey... l'ermeneutica non domanda un'affinità da vita a vita, ma un'affinità del pensiero con ciò cui mira la vita, insomma del pensiero con la cosa di cui si tratta». Cf. RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Bologna 1970, Conclusione: *Il simbolo dà a pensare*, 627-628.

⁶⁰ È la seconda movenza: quella che può comprendere solo interpretando, nel linguaggio ricoeuriano; in Apel viene considerata in maniera più radicale come quel movimento che deve essere in grado di spiegare i momenti oscuri della storia rispettivamente dell'esperienza religiosa, ricorrendo all'analisi degli interessi che coagiscono e che non sono immediatamente provvisti di senso. Cf. APEL K.O., *Transformation der Philosophie*, vol. I, cit., 38 e ss.; *idem*, *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., 54-55.

⁶¹ Cf. ORTO R., *Il Sacro*, op. cit., 17.

⁶² Questi capisaldi del metodo fenomenologico sono stati ripresi ripetutamente.

con una coincidenza psicologica tra l'interprete e le varie manifestazioni della vita sulla falsariga di Dilthey,⁶³ ma di avere un'affinità di pensiero con i contenuti e con i significati che sono interni a un testo da interpretare o ad un'esperienza cui ci si vuole avvicinare. Ripetendo l'espressione di von Wright, diciamo che si tratta di una partecipazione «semantica».⁶⁴ Ora proprio questo atteggiamento ci porta, in campo religioso, alla tesi che «bisogna credere per comprendere». Nella nostra prospettiva: *l'esperienza religiosa è un presupposto per la comprensione delle religioni*. E questo ancora una volta, perché i significati interni all'esperienza religiosa o a un testo religioso — per colui che interpreta — non possono essere separati dalla lettura del testo o dall'accostamento a un segmento di vita religiosa, pena la perdita di ciò che è più importante e decisivo per la religione stessa: sarebbe come scindere l'atomo dai suoi costituenti, i neutroni e i protoni. Ci si può aspettare soltanto una conflagrazione.

Tutto questo può, in fondo, essere visto come un'ulteriore ribattitura di ciò che Husserl asseriva dell'umanità occidentale che si era staccata dal *telos* che la costituiva, tramite l'opera rovinosa della scienza.⁶⁵

Ma se l'*Einfühlung* viene così giustificata, allora tutte le apparenti aporie si riversano sul *circolo* che si instaura tra credere e comprendere e sull'impossibilità di uscirne per compiere indagini che abbiano ancora valore e siano in genere ritenute valide. Si ritorna così ad uno dei nodi fondamentali che sembrano ancora dividere la scienza dalla filosofia, le scienze naturali dalle scienze dello spirito, lo spiegare dal comprendere e così via. Alla religione e all'esperienza religiosa tale circolo sarebbe utile per proteggersi e cautelarsi o per creare nei confronti della scienza

⁶³ Per un'interpretazione psicologica della *Einfühlung* diltheyana cf. soprattutto GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, cit., 210-211: «...Es ist das Problem des Übergangs von der *psychologischen* zur *hermeneutischen* Grundlegung der Geisteswissenschaften... Darin ist Dilthey nie über Entwürfe hinaus gekommen». Contro tale tesi invece è oggi Riedel. Cf. L'*Einleitung*, in DILTHEY W., *Aufbau der geschichtlichen Welt*, Frankfurt a.M. 1970, 35 e ss.

⁶⁴ Cf. WRIGHT G.H. VON, *op. cit.*, 23-24 e 52.

⁶⁵ Cf. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, *op. cit.*, 43 e ss.: *La storia della filosofia moderna come lotta per il senso dell'umanità*.

quella «strategia di immunizzazione» di cui a più riprese ha parlato Albert.⁶⁶

Vorremmo qui ribadire alcune tesi cercando di capire soprattutto come esse vadano viste e applicate alla *Lebenswelt* religiosa.⁶⁷

Anzitutto, potremmo affermare che il circolo religioso (avere un'esperienza religiosa per comprendere il mondo delle religioni) va visto *soltanto in chiave trascendentale e in ordine al fondamento*. Il circolo ermeneutico, che si instaura in fase trascendentale in una «ontologia della comprensione», secondo cui in ogni esperienza di senso è coimplicato l'orizzonte dell'intero, come fondamento, come l'essere in cui già sempre siamo, diventa il «problema della verità che non è più il problema del metodo, ma il problema della manifestazione dell'essere, per un essere la cui esistenza consiste nella comprensione dell'essere».⁶⁸

Ora il circolo proprio dell'esperienza religiosa che afferma che il mondo delle religioni va compreso religiosamente, *verrebbe a coprire soltanto questa dimensione «trascendentale»*, dove l'apriori di ogni conoscenza si ritrova e sussiste anche come apriori della stessa esperienza religiosa.⁶⁹

⁶⁶ Si veda ad esempio Albert quando critica il connubio che si è venuto formando tra teologia ed ermeneutica. Cf. ALBERT H., *Per un razionalismo critico*, trad. it. Bologna 1973, soprattutto i capp. *Fede e sapere* e *Senso e realtà*, dove scrive «Abbiamo oggi addirittura un'inflazione di problematiche trascendentali, senza che si tenti neppure di elucidare almeno la specificità di queste problematiche e il loro punto di partenza, in modo da rendere possibile l'intervento nella discussione...» *ibidem*, 191. Vero è che gli interventi di Albert non mancano affatto, come ad esempio contro Apel in ALBERT H., *Transzendente Träumereien, Karl Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975. Per una discussione della fondazione ultima in rapporto ad Albert e agli ermeneuti, in particolare Apel, cf. KUHLMANN W., *Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 35 (1981), 3-26.

⁶⁷ Vorremmo qui in particolare legare la *Lebenswelt* husserliana alla fase pragmatico-trascendentale di Apel.

⁶⁸ Cf. RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., 16.

⁶⁹ Questa tesi è la stessa che abbiamo trovato operante anche nella considerazione dell'apriori religioso come si presenta in R. Otto, oltre che in numerosi altri autori e che consideriamo un punto di forza in queste nostre riflessioni. Si veda il mio studio *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di R. Otto*, Brescia 1978, soprattutto il cap. III: *Excursus filosofico. Tematizzazione e discussione critica dell'apriori religioso*, 73-126; cf. anche CARACCIOLLO A., *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano 1965; per una rassegna storico-critica riguardante l'apriori religioso vedi in particolare PAUS A., *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leiden 1966.

Ma se così è, allora la fenomenologia della religione non potrà essere accusata di essere guidata da tautologie, di essere conservatrice, idealistica o di compiersi come un pio esercizio religioso, in quanto, aldilà del fondamento in chiave trascendentale, dovrà prodursi in una decifrazione dell'oggetto religioso, nel mito, nel rito, nelle credenze. Resta aperto, in altre parole, il problema immenso delle mediazioni, per cui se la fenomenologia si sviluppa a partire dalla verità del sacro, restano tuttavia indistinte le manifestazioni del sacro stesso, le articolazioni, le modalità particolari che dovranno essere via via chiarite alla luce dell'orizzonte del senso, il quale implica però anche la passività, la mortificazione del senso, la sua caricatura, di cui la coscienza religiosa sarà chiamata a rispondere. Mi pare di intravedere a questo punto che il discorso fondativo ed esplorativo ad un tempo dell'esperienza religiosa, in questa sua radicalità, deve essere reperito nel *simbolico* — come ha ben visto Ricoeur⁷⁰ — dove vi è riferimento al fondamento nella sua ultimità e nello stesso tempo vi è il bisogno di interpretare, di chiarire o, anche, di spiegare. La *Unergründlichkeit der Symbole* di cui parla Bollnow,⁷¹ può essere avvicinata all'espressione ricoeuriana secondo cui «il simbolo dà a pensare» e anche — benché in un contesto alquanto diverso — alla *Unhintergebarkeit der Sprache* (l'impossibilità di andare più indietro del linguaggio), che nella sua dimensione trascendentale indica appunto ciò dietro cui non si può andare e a partire da cui è necessario riflettere: ontologia della comprensione e fondamento ultimo dell'esperienza religiosa sembrano dunque incontrarsi in questa radicalità, che non è peraltro «il mito della ragione totale» come denunciava Albert,⁷² almeno nella misura in cui tutte le mediazioni particolari restano ancora irrisolte.⁷³

⁷⁰ Cf. RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, op. cit., 622 e ss.

⁷¹ Cf. BOLLNOW O.F., *Die Welt der Symbole*, in AA.Vv., *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, op. cit., 11 e ss. in cui l'autore spiega che si tratta di «einen letztlich unfassbaren Ursprung, eine Quelle...».

⁷² Cf. ALBERT H., *Il mito della ragione totale*, in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Soziologische Texte 58, Luchterhand), Neuwied und Berlin 1969, 193-234 (trad. it., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino 1972).

⁷³ Secondo un'espressione di Pannenberg tale posizione non mira alla conoscenza della totalità in sé, ma soltanto della totalità in quanto condizione della

Ma sarebbe ipotizzabile un *circolo religioso* non immediatamente e non necessariamente riconducibile ad una ontologia della comprensione, basato su quel principio già di Droysen e poi di tutta la corrente ermeneutica secondo cui si tiene presente *unicamente* che «l'oggetto della conoscenza è co-soggetto nella ricostruzione del senso» e non molto dissimile da quel principio posto nell'introduzione della fenomenologia di van der Leeuw che afferma che «l'oggetto della religione è il soggetto stesso della religione»? ⁷⁴

Questo circolo, se si cerca di prescindere dal rapporto al fondamento, ricade o nella concezione husserliana del dato e del significato o nell'ermeneutica di Gadamer e nella dialettica di Habermas, in chiave storica e sociologica, o, infine, se si cerca una astrazione dal momento trascendentale sempre coimplicato, ricade in una metodologia delle scienze umane, in genere, mentre si ritrova in maniera latente anche nelle stesse scienze empiriche, dove non soltanto il soggetto non può essere espunto, ma al contrario *l'interesse conoscitivo o tecnico difficilmente riesce ad evitare un certo circolo* nell'interpretare la realtà. ⁷⁵

Ora, a conclusione di questo paragrafo, vorremmo convalidare la tesi che *non si può andare più indietro rispetto al «mondo della vita»* e, allo stesso modo, che è impossibile prescindere dal «mondo della vita religiosa» nell'accostamento ai fenomeni religiosi e tutto questo anche se ciò comporta un certo circolo di carattere ermeneutico, a partire dal quale, però, poi è necessaria una «sortita» per recuperare una intesa

possibilità di esperire una qualsiasi cosa come dotata di significato. Si mira, in altre parole, «a tematizzare esplicitamente ciò che si compie implicitamente in ogni esperienza di senso e di significato e dunque in ogni esperire in genere. Si tratta, dunque, di porre come tema la totalità di significato dell'esperienza umana del senso, di volta in volta implicata nell'esperire, in modo che si formulino ipotesi sulla medesima». Cf. PANNENBERG W., *Epistemologia e teologia*, op. cit., 185.

⁷⁴ Cf. APEL K.O., *Die Erklären-Verstehen Kontroverse...* op. cit., 67 e ss. Per van der Leeuw cf. LEEUW G. VAN DER, *Fenomenologia della religione*, op. cit., 7.

⁷⁵ Secondo Habermas l'interesse ermeneutico si distingue dall'interesse tecnico fondamentalmente perché il primo «non è diretto a cogliere una realtà oggettivata, ma a conservare l'intersoggettività di un comprendersi nel cui orizzonte soltanto la realtà può apparire come qualcosa», mentre l'interesse tecnico è diretto appunto a «mettere allo scoperto e a cogliere la realtà dal punto di vista trascendentale della possibile disposizione tecnica...». Cf. HABERMAS J., *Conoscenza e interesse*, trad. it. Bari 1973, 177.

più ampia o — come afferma ancora Apel ⁷⁶ — per recuperare una maggiore «oggettivazione di senso».

Se infatti le scienze storiche non possono evitare la *Geschichtlichkeit des Bewusstseins* in un *feed-back* di domanda e risposta,⁷⁷ se nelle scienze sociali l'oggetto di conoscenza è un co-soggetto nella costituzione del senso, certamente anche in rapporto alla prassi o alla genesi passiva del senso,⁷⁸ se ancora nelle scienze sociali la conoscenza avviene — ancora per le implicazioni del soggetto — in un'unità quasi istituzionale tra prassi di vita, uso linguistico e comportamento (secondo lo schema dello *Sprachspiel* di Wittgenstein)⁷⁹ e da ultimo la stessa conoscenza nel campo delle scienze naturali avviene per «paradigmi» in un contesto ipotetico-deduttivo dove è più importante la teoria che non singole falsificazioni della teoria stessa, facendo intravedere anche in questo caso un circolo quasi ermeneutico,⁸⁰ *non sarà possibile non avallare nel campo dello studio delle religioni*

⁷⁶ L'oggettivazione di senso in Apel, però, è altra cosa dalla quasi cosificazione del senso di cui parla Albert. Apel considera eminentemente ermeneutica proprio anche l'oggettivazione del senso, in quanto la considera come quell'intesa intersoggettiva che non può essere sostituita da nessun metodo di scienza oggettiva e può tuttavia diventare un tema di indagine scientifica. In altre parole si tratta di dimostrare — secondo Apel — che sono possibili scienze... che presuppongono la relazione di intersoggettività. Cf. APEL K.O., *Scientificità, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in AA.Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, op. cit., 43 e ss.

⁷⁷ Tale tematica è soprattutto quella approfondita da Gadamer e che riguarda più propriamente la dimensione ermeneutica. Sulla reciprocità di domanda e risposta cf. GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, cit., 356 e ss.

⁷⁸ Cf. APEL K.O., *Die Erklären-Verstehen Kontroverse...* cit., 69 «Als Subjekt-Objekt der Wissenschaft haben die Menschen die Eigenschaft, auch für die Wissenschaftssubjekte immer schon Ko-Subjekte der Praxis zu sein...» cui però si aggiunge anche e di necessità un'*ambivalenza ontica* nella natura dell'uomo e una «quasi-natura» dell'uomo che deve essere tematizzata quasi a livello nomologico. Cf. op. cit., 298-299.

⁷⁹ Cf. WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, New York 1953, par. 23 e ss. (trad. it., *Ricerche logiche*, Torino 1967). Su Wittgenstein, visto in questo contesto quasi ermeneutico, cf. APEL K.O., *Das Problem des hermeneutischen Verstehens und die Sprachspiel-Theorie des späten Wittgenstein*, in *Transformation der Philosophie*, op. cit., 352 e ss.

⁸⁰ Sul valore quasi ermeneutico delle stesse scienze cosiddette «empiriche» si veda KUHN TH., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969 (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1967); cf. inoltre LAKATOS I., MUSGRAVE A. (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano 1979 (*Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970). Per una visione d'insieme cf. FETZ R.L., *Kreis des Verstehens oder Kreis der Wissenschaften?* in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), 163-201.

una precomprensione globale, come una specie di ipotesi totale che mantenga un *Lebensbezug* (un rapporto vitale) con la realtà religiosa in modo che possa emergere il vero senso di quella realtà.

Anche fuori da una stretta dimensione trascendentale, appare dunque che, se non si può evitare una certa circolarità del conoscere, tale punto di avvio della ricerca appare indispensabile anche in campo religioso, in modo che fenomeni religiosi o comportamenti religiosi vengano anzitutto colti in quello che esprimono religiosamente, in base appunto all'interesse conoscitivo che fa da guida e che costituisce in qualche modo l'*apriori corporeo* della coscienza stessa.⁸¹

Sentieri interrotti della fenomenologia della religione?

Ciò che ci proponiamo in questo ulteriore paragrafo che riguarda la fenomenologia della religione, concerne il *campo di ricerca* e le *ipotesi* che sono particolari della fenomenologia, con l'intento di proiettarle poi sullo sfondo più ampio della epistemologia soggiacente, in modo da poter avere un quadro, da una parte, del lavoro svolto dai fenomenologi e, dall'altra, dei problemi teorici che stanno alla radice e sui quali ancora una volta troveremo posizioni discordi tra storici e fenomenologi. Concentreremo la riflessione sul «campo di ricerca» come riflessione sulla formazione di *tipologie*, mentre a livello epistemologico, il discorso cadrà ancora sulla formazione di teorie e sull'*Idealtypus*; a sua volta le ipotesi fenomenologiche sposteranno il problema, a livello epistemologico, sul valore esplicativo delle ipotesi «teleologico-intenzionali» e sul problema connesso della verificabilità o della conferma di tali ipotesi.

Il titolo di questo paragrafo, invece, è sussunto, dubitativamente, dalla fenomenologia ermeneutica di Heidegger con

⁸¹ Cf. APEL K.O., *Transformation der Philosophie*, cit., 25, il *Leib-apriori* come condizione della possibilità della conoscenza si amalgama con tutte le tematiche della quasi-natura dell'uomo, del senso passivo-adattativo del suo essere nel mondo, oltre naturalmente che con l'interesse pratico della conoscenza e con il carattere «ideologico» che vi è più o meno implicito.

un duplice intento: in primo luogo, con la volontà di sottolineare ancora la forza della precomprensione religiosa nello studio delle religioni; precomprensione che può allargarsi con un certo pericolo sul «campo di ricerca» e sulle ipotesi da costituire, per quel processo di immunizzazione che fa pensare di nuovo al «circolo che si chiude»; in secondo luogo, col desiderio di «mostrare» l'*iter* teoricamente valido di questa fenomenologia sfatando, dunque, quel dubbio che su di essa si proietta, quando si invoca ad ogni costo una maggiore «scientificità» nell'uno e nell'altro versante: nella formazione di tipologie e nella costituzione di ipotesi, in nome di teorie la cui tendenziosità può essere avvertita solo a livello epistemologico.

Che il campo di ricerca della fenomenologia della religione appaia un campo «strutturato» risulta immediatamente se si ha presente quello schema di fondo del metodo fenomenologico che non permette di scindere il fatto dal significato e il significato da una connessione di significati. Ora proprio una convergenza, una analogia, una connessione o anche una sovrapposizione di fatti e significati danno la possibilità di raccogliere la storia delle religioni attorno ad alcuni punti essenziali di riferimento in modo da poter poi esplicitare più in profondità i significati che da quei centri di individuazione si irradiano.

Il procedimento che qui già embrionalmente si può intravedere e che lascia da parte un concetto di *tipo* come di ciò che è «tipico», singolare o particolare,⁸² per applicarsi invece in tutto il suo spessore a un concetto che coglie ciò che è comune, convergente, analogo, non è però tanto facilmente ammissibile, e dagli storici è spesso poco accettato proprio

⁸² La distinzione tra «tipo» come ciò che è singolare e «tipo» come ciò che è comune è riemessa, al seguito di G. Mensching, a Turku nella relazione di Biezaïs: «Der Begriff des Typus ist doppeldeutig: einerseits bezeichnet er ein *Gemeinsames* innerhalb verschiedener Religionsorganisationen, andererseits aber auch das "typisch" Einmalige und Eigenartige jeder Religion». Cf. BIEZAIS H., *Evaluation of Previous Methods*, in HONKO L. (a cura di), *Science of Religion...*, *op. cit.*, 154; è naturale, però, che la tipologia e il «tipo cui qui facciamo riferimento riguarda la possibilità di cogliere ciò che è comune a più religioni». Se, invece, — come vorrebbe Bianchi — si tentasse di cogliere «ciò che è comune» e «ciò che è specifico» nello stesso tempo, sembra che non si potrebbe avere nessun risultato utile. Cf. BIANCHI U., *Saggi di metodologia...* *op. cit.*, 257.

per la difficoltà di raccogliere fatti diversi nel tempo, nella collocazione geografica e nella contestualità semantica, che siano in grado di parlare la stessa lingua, di esprimere all'unisono significazioni uguali o analoghe. Ora è qui che si pone il problema vero della formazione delle tipologie, il quale sottende ancora il problema tra dato e significato, oltre ai problemi di una assunzione di concetti generici che siano applicabili a diverse contestualità storiche, senza detrimento della storia stessa. Ed è qui che si pone il problema difficile della storia comparata delle religioni, come una ricerca costante di tipologie, congiuntamente con il problema ancora più rischioso di una fenomenologia della religione, che intende compiere un'assunzione delle tipologie religiose a livello di strutturazioni eidetiche, dove le uniformità riconosciute a livello storico possano diventare «modalità della coscienza religiosa» *tout court* in un passaggio ardito dalla storia, alla assunzione significativa e tipologica di fenomeni storici tramite una teleologia inespressa, e reperibile soltanto a livello intenzionale.

Ma per una giusta prospettazione di questa problematica che riguarda il modo di accostarsi al *campo di ricerca* del mondo delle religioni è necessario uno sguardo complessivo che, anche a rischio di ripetere alcuni elementi già emersi nella problematica della storia delle religioni,⁸³ possa far comprendere le esigenze del metodo fenomenologico come perfezionamento della strutturazione tipologica, evitando le difficoltà fatte presenti dalla storia.

E qui, quasi reduplicando il problema, si presenta allora la necessità di una breve differenziazione «tipologica» del modo di considerare il valore delle tipologie all'interno della storia delle religioni e della fenomenologia.

Vi è un primo modo — appartenente naturalmente più ad una certa categoria di storici delle religioni — che guarda con sospetto ad ogni formazione tipologica, anche se è costretto a ricorrervi in qualche maniera, in quanto vede il rischio

⁸³ Gli elementi fondamentali che verranno via via ripresi sono quelli che riguardano l'impossibilità di una storia «oggettiva», la necessità di una formazione di ipotesi e nella formazione di ipotesi, l'attenzione che occorre prestare perché non si perda di vista il proprio campo di ricerca.

implicito di dimenticare il rapporto stretto con la storia. Ora, nella misura in cui ogni astrazione avviene fuori da una immediata percezione della dimensione storica, si ritiene di tradire il fondamento e la «realtà» da cui deve essere portata un'indagine storica. Tra gli assertori di questa cautela ad oltranza nell'accettazione di formazione di «tipi» per descrivere e classificare fatti religiosi si possono porre autori come K. Rudolph, il quale, come il suo maestro W. Baetke, afferma che anche per motivi pratici è meglio evitare la costruzione di tipologie, in quanto la storia delle religioni sarebbe ancora troppo giovane e inesperta,⁸⁴ mentre, se ad un compromesso è necessario scendere, questi storici sono disposti ad accettare un modello di tipo che può essere bene descritto secondo Biezais come una «raccolta di dati e fatti della storia delle religioni in gruppi, sulla base di caratteristiche che devono essere stabilite empiricamente. I gruppi che ne risultano possono essere considerati come «tipi con base empirica» e la storia delle religioni potrebbe servirsi di queste catalogazioni».⁸⁵

Come si può notare, in questo primo ambito di formazione di «tipologie» si cerca di evitare al massimo di perdere il contatto con la storia, anche se una certa formazione di concetti atti a nominare i fatti storici e ad ordinarli in una determinata e più ampia visione storica, non può in nessun modo essere elusa.

In questo contesto di impiego minimale di «tipi» che comportino aperture semantiche in grado di far passare troppo facilmente fenomeni storici assai diversi tra loro, si pone anche il nostro U. Bianchi. L'autore italiano — cui già abbiamo fatto riferimento nel paragrafo dedicato alla storia delle religioni ⁸⁶ — non esita ad impiegare espressioni quasi inconciliabili tra loro, pur di mantenersi fedele al dato

⁸⁴ Cf. RUDOLPH K., *Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach*, in *Kairos* 9 (1967), 30, cit. da BIEZAIS H., *op. cit.*, 154 n. 24. È interessante notare la critica che l'autore rivolge a Rudolph nella stessa nota, quando osserva che la negazione di una tipologia nello studio delle religioni si risolve poi, nello storico di Lipsia, con una proposta «tipologica» basata sugli stadi economici relativi (*Wirtschaftsstufen*): cacciatori, agricoltori e poi allevatori.

⁸⁵ Cf. BIEZAIS H., *op. cit.*, 160.

⁸⁶ Cf. il paragrafo precedente, in particolare quello riguardante la formazione di ipotesi a livello quasi-causale.

storico, come ad esempio: «tipologia storica» o «universale concreto».⁸⁷ E come caso di «tipologia storica» il Bianchi si rifà, ad esempio, all'«insorgere del politeismo come particolare tipo di credenza e prassi religiosa, verificatosi con sufficiente analogia di forme, ma, pare, con origini indipendenti, in quasi tutte le alte culture o “civiltà superiori” del mondo antico, in Oriente e in Occidente: dalla Mesopotamia all'Egitto, all'India, all'Iran, alle culture del Mediterraneo orientale, fino al Giappone e alle culture mesoamericane».⁸⁸

Un secondo modo di concepire i «tipi» da impiegarsi nella sistematica della storia delle religioni viene espresso da Biezais in una maggiore ammissione di un lavoro di assunzione: «un tipo può essere compreso come un principio normativo, astratto di sistematizzazione, che può servire a trovare la propria strada tra i fenomeni empirici della vita religiosa. La sistematizzazione è condotta, in questo caso — secondo Biezais —, sulla base di somiglianze e di divergenze di caratteristiche dei fenomeni in questione. I tipi operano qui come una categoria della teoria scientifica».⁸⁹ Non sarà inutile osservare che in questa seconda tipologia si parla di «fenomeni» e non più di «fatti» come *facta bruta* e che, in secondo luogo, si fa riferimento alla «vita religiosa» e non semplicemente alla religione.

In questa seconda categoria «tipologica» che implica già una prima enunciazione di teorie o idee che guidano la sistemazione dei fenomeni storici, si potrebbe includere quella storia sistematica delle religioni che, pur volendo rimanere al di fuori di ogni presa di posizione epistemologica o filosofica, non può rinunciare ad una considerazione sistematica o strutturale dei fenomeni religiosi. Per esempio la *Fenomenologia della religione* di G. Widengren, pur avendo un carattere empirico, nella sua sistematicità che ordina e orienta i fatti religiosi come nei capitoli 6,7,8 dove l'autore tratta il mito, la fede e il mito e il rito espandendosi

⁸⁷ Tali espressioni ricorrono di continuo negli studi metodologici del Bianchi. Qui si veda emblematicamente BIANCHI U., *Saggi di metodologia...* op. cit., 255 e ss.

⁸⁸ Cf. BIANCHI U., op. cit., con riferimento allo studio di A. Brelich, in *Numen* 7 (1960).

⁸⁹ BIEZAIS H., op. cit., 160.

in un'ampia tipologia dei riti come i riti apotropaici, i riti eliminatori, i riti di nascita e i riti di iniziazione,⁹⁰ non manifesta forse una connessione di significati che non potrebbe essere colta se non in una tipologia «orientata», dove il fatto storico è assunto, sussunto e embrionalmente interpretato? Così anche l'*Einführung in die Religionsphänomenologie* di Lanczkowski,⁹¹ pur nella sua brevità, dimostra una tendenza unificatrice di fatti religiosi la quale crea tipologie «storiche» che vanno «oltre» la storia. E in questo stesso orientamento si potrebbero porre molte altre opere comparate che dimostrano un qualche cosa in più oltre ad una semplice catalogazione e accostamento di fenomeni analoghi.⁹²

Un ulteriore passo, invece, mi sembra che venga compiuto da comparatisti come N. Smart, i quali sono più orientati verso il comportamento religioso, la vita religiosa.⁹³ Anche in quest'altra dimensione, però, mi pare si resti entro una tipologia dei fenomeni religiosi, che non si può ancora chiamare fenomenologica, in quanto il comportamento religioso viene più indagato e commisurato a fatti empirici che non colto attraverso le idealità o le teleologie che gli sono connaturali. È del resto evidente che questo indirizzo tipologico ha un debito verso la scuola anglo-sassone, tutta protesa sulla scia del secondo Wittgenstein e della più recente sociologia⁹⁴ a cogliere il valore teleologico del comportamen-

⁹⁰ WIDENGREN G., *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 150-187.

⁹¹ Cf. l'opera sintetica di LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Stuttgart 1978.

⁹² Una parola a parte si dovrebbe dire per la *Phenomenology of Religion* dell'indiano professore alla Gregoriana p. Dhavamony, la cui opera si pone pure a mezza strada tra una vera fenomenologia della religione, in cui le assunzioni vengono fatte valere, a livello di una struttura della coscienza religiosa, e una descrizione che mette insieme fenomeni analoghi, ma non riesce ad amalgamare il materiale, con il ricorso ad una «fenomenologia storica» incapace di una visione globale e significativa nel suo insieme. Cf. DHAVAMONY M., *Phenomenology of Religion*, Rome 1973; Idem, *Fenomenologia storica della religione*, in AA.Vv., *Le scienze della religione oggi*, Roma 1978, 11-83.

⁹³ Cf. SMART N., *The Phenomenon of Religion*, Princeton (N.J.) 1973.

⁹⁴ Il riferimento è ancora agli autori post-wittgensteiniani che hanno continuato a studiare il comportamento in rapporto alla teleologia in esso implicita come Anscombe, Winch, Taylor, Peters etc. Cf. WIGGERSHAUS R. (a cura di), *Sprachanalyse und Soziologie. Die Sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, (Suhrkamp Wissenschaft) Frankfurt a.M. 1975, specialmente 158 e ss.

to e, nel nostro caso, come in Smart, del comportamento religioso. Ora il comportamento religioso, colto attraverso i significati teleologici in esso presenti, manifesta una strutturazione tipologica altamente significativa. E in questa ulteriore fase, di cui già spesso abbiamo parlato in queste pagine, vi è forte ancora il rapporto all'empiria, anche se arricchita di significati, di cui gli storici più intransigenti vorrebbero fare a meno. Ma si tratta di tipologie «complete» che sono in grado di rendere conto per intero della religione e dell'esperienza religiosa, o non si tratta — per dirlo con i termini della teologia scolastica — di una specie di «grazia sufficiente», ma non «efficace» cioè di una capacità di comprendere il mondo delle religioni creando delle tipologie adatte, ma in cui manca l'elemento fondamentale e cioè la *precomprensione religiosa* che interviene come il momento unificante delle varie tipologie al più alto livello?

Finalmente, l'ultimo stadio di possibili costruzioni tipologiche è dato da quello *propriamente fenomenologico*, al punto che a questo livello non vi è più differenza tra metodo tipologico e metodo fenomenologico. «Con i mezzi della fenomenologia — scrive infine Biezais — i tipi possono stabilire una relazione diretta tra l'oggetto che deve essere compreso e la persona che lo comprende, tra le sfere dell'empirico e del trascendente, e così possono rivelare significati contestuali. In questo caso il metodo tipologico diventa uno speciale metodo epistemologico di *speculative comparative religion*.⁹⁵

Quest'ultima possibilità di formazione di tipologie è comandata dalla precomprensione religiosa, che è propria dei fenomenologi, e in base alla quale vi è un principio di unificazione di fenomeni che sembra perdere il contatto con la storia. È ciò che in definitiva si rimprovera alla fenomenologia in quanto tale: una *Wesensschau* (visione essenziale), come una costante non empirica, in grado di coordinare certamente la formazione di tipologie, ma in un contesto

⁹⁵ Così lo chiama Biezais, dove lo «*speculative*» assume, però, inequivocabilmente un senso negativo che sembra tradire la «*comparative religion*» intesa invece come scienza fondata *in re*. Il problema — a nostro avviso — resta, invece, sempre aperto. Cf. BIEZAIS H., *cit.*, 160.

avulso dalla dimensione storica e dal carattere eminentemente «diacronico» della storia. Per ritornare al succitato articolo di Biezais, si ritrova puntualmente anche in questo autore svedese la solita critica al metodo fenomenologico, metodo che proprio per questa sua presunta mancanza di attenzione alla storia a partire dalle tipologie che mette in atto, è considerato in crisi e non più proponibile in un contesto scientifico.

L'autore scrive: «...la prima e la seconda alternativa (corrispondenti ai due primi modi di formazione di tipologie) permettono di impiegare il metodo tipologico all'interno dei limiti della storia empirica delle religioni; esse sono pertanto modalità radicalmente diverse dal metodo fenomenologico intuitivo, in quanto rispondono alla natura empirica della storia delle religioni. Nel caso invece della terza alternativa (il metodo tipologico-fenomenologico), il metodo tipologico diventa identico a quello fenomenologico (Van der Leeuw) e deve essere considerato come un modo specifico di ricerca all'interno della storia delle religioni, che è passato aldilà dei limiti della ricerca empirica».⁹⁶

Ora, aldilà di tutti i problemi di formazione delle tipologie e delle teorie che guidano la ricerca storica, problemi che dovranno subito ritornare con una ricognizione del valore epistemologico della formazione delle tipologie, si potrebbe osservare a un primo approccio, che una tipologia fenomenologica basata su intuizioni crea una difficoltà soltanto apparente: in primo luogo, perché non pare che vi possa essere una ricerca storica che non fa uso preliminare di intuizioni,⁹⁷ in secondo luogo, perché l'intuizione fenomenologica, che si

⁹⁶ *Op. cit.*, 160-161: «...history of religion has passed *beyond* the boundaries of empirical research» (il corsivo è mio).

⁹⁷ Già uno dei temi classici di metodo della storia, per cui vi è sempre una certa reciprocità tra parte e tutto, e questo non solamente in un contesto ermeneutico, sta a dimostrare il valore dell'intuizione in ordine alla comprensione storica. Si veda ad esempio BOLLNOW O.F., *Die Methode der Geisteswissenschaften*, München 1950, in cui comprendere l'intuizione nel metodo storico è come «un veder chiaro un nesso noto» *ivi*, 15. Ma anche il quasi-positivista W. Stegmüller mettendo in rapporto dialettico l'*Hintergrundwissen* (la conoscenza previa) e la *Faktenbeschreibung* (descrizione dei fatti) si avvicina ad un certo carattere intuitivo, che poi va via via perfezionato, nella comprensione dei fenomeni storici. Cf. STEGMÜLLER W., *Das sogenannte Zirkel des Verstehens*, in *Das Problem der Induktion und moderne Antworten*, Darmstadt 1975.

riduce ancora alla precomprensione religiosa come riferimento al sacro o alla trascendenza (referente principale in nome del quale si parla di verità dell'esperienza religiosa), non tocca immediatamente i problemi storici e le diverse prospettive storico-religiose che emergono nella formazione di tipologie. L'intuizione fenomenologica, infatti, è un «trascendentale» che, se è in grado di orientare la ricerca, non ha la possibilità di predeterminarla e perciò non necessariamente viene a mortificare la storia e la ricerca nella sua complessità.⁹⁸

Per far valere tale modo di interpretare il metodo fenomenologico mi vorrei riferire qui come esempio ad un lavoro di F. Heiler: al suo studio di «carattere storico e psicologico» — secondo il sottotitolo dell'opera — condotto sulla preghiera. Ora nessuno può mettere in dubbio che Heiler sia portato dalla ricerca dell'*eidōs*, dell'essenza fenomenologica della preghiera come in quel contesto in cui definisce la preghiera «*ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott...*»,⁹⁹ nonostante vi sia quel «*gedacht*» (pensato) che può lasciare qualche spiraglio per altre letture. Heiler, in altre parole, è fondamentalmente convinto che «la ricerca fenomenologica rivela l'essenza della religione (come) fede nella presenza di una realtà trascendente e nel contatto reale e in un rapporto dell'uomo con questa più alta realtà»,¹⁰⁰ ma nello stesso tempo questa precomprensione fenomenologica e questa «*Wesensschau*» — se così si vuole chiamarla — non gli impedisce una tipologia della preghiera altamente differenziata e che nella ricchezza di documentazione non può che essere invidiata dagli storici delle religioni.¹⁰¹

⁹⁸ Questa tesi secondo cui non solo non ci appare «deleteria» la precomprensione religiosa ma piuttosto feconda e necessaria è già stata esposta nel paragrafo precedente sulla *Lebenswelt religiosa*.

⁹⁹ Cf. HEILER F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München-Basel 1969³, 491.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, 24 dove l'*eidōs* è considerato appunto «*die Präsenz einer transzendenten Wirklichkeit*».

¹⁰¹ La tipologia presentata da Heiler e riguardante la preghiera nel mondo delle religioni non ha ancora trovato un confronto per l'estensione della ricerca, le differenziazioni che vi si ritrovano tra preghiere e preghiere e nello stesso tempo per il carattere unificante e propriamente «fenomenologico», che è come il tono maggiore su cui si innestano le varie voci.

Ma la formazione dei tipi e delle tipologie è anche un *problema epistemologico* che riguarda la ricerca storica nella sua totalità prima che la ricerca storico-religiosa ed è dunque a questo più ampio livello che è necessario riportare il discorso.

Il problema epistemologico delle tipologie nella ricerca storica è la prima risposta all'impossibilità di lasciare la storia nella sua fattualità e si intreccia ancora con il conflitto classico tra le due tradizioni: il positivismo e l'ermeneutica.

Essendo ora già emerso l'orientamento fenomenologico-ermeneutico che qui abbiamo seguito, cercando soltanto in un secondo tempo un complemento con la tradizione positivista al seguito di K.O. Apel, ci risparmiiamo qui un'ulteriore discussione sui problemi più radicali, volendo invece far vedere la proprietà e l'impiego delle tipologie.

In via preliminare, è necessario anche osservare che il discorso riguardante le tipologie non è riconducibile immediatamente al discorso «nomologico» della conoscenza storica. Parlando infatti di carattere nomologico della ricerca storica si intende alludere alla formazione di ipotesi esplicative, vicine — secondo la distinzione classica — alle leggi delle «scienze naturali»,¹⁰² mentre parlando di tipologie si è ancora nella fase di ricerca e di strutturazione del campo storico, che precede la formazione di ipotesi.

In una prima indicazione, i tipi e le tipologie possono essere considerate anche solamente come i *concetti* necessari per parlare della storia.¹⁰³ La storia, infatti, è destinata

¹⁰² Le tipologie potrebbero essere considerate delle «strutture euristiche», le quali non costituiscono ancora delle ipotesi intorno alla storia, ma sono piuttosto costruzioni teoriche che aiutano e favoriscono la formazione successiva di ipotesi storiche. In questo senso, non si può parlare di «carattere nomologico» della storia a partire dalla semplice utilizzazione di tipologie. Cf. AYDELOTTE W.O., *Das Problem der historischen Generalisierung*, in SCHIEDER T. (a cura di), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Darmstadt 1977, 205 e ss. Cf. WEBER M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958, 110 e ss. dove l'autore discute il «tipo-ideale».

¹⁰³ L'impiego di concetti, come primo momento necessario e ad un tempo problematico per la ricerca storica, è messo in risalto da LUDZ P.C. - RÖNSCH H.D., *Theoretische Probleme empirischer Geschichtsforschung*, nell'*op. cit.*, 73-77 soprattutto 74 dove si fa notare il carattere ambivalente del concetto, che si impiega come designazione e nello stesso tempo come «generalizzazione». Allo stesso modo il «tipo» dovrebbe avere una sua *offene Zuordnung* e dovrebbe costruirsi con i fatti (*Daten*), ma in sé deve anche comportare una *abschliessende Definition des Begriffs*.

inevitabilmente a diventare «conoscenza storica» e tale passaggio non può avvenire che tramite *concetti, nomi, idee, designazioni*. La necessità di tipi e di tipi ideali (*Idealtypen*), per arrivare alla designazione di M. Weber, che più di ogni altro ha trattato questa problematica in ordine alla conoscenza storica, scaturisce, dunque, dal fatto che senza di essi non avremmo neppure la possibilità di accostarci alla realtà e di coglierla riproducendola conoscitivamente attraverso le nostre griglie concettuali.¹⁰⁴ Non stupisce, perciò, che tale necessità sia non soltanto messa in forse, ma negata da chi ritiene possibile — come i positivisti — l'accedere ai fatti «così come essi sono in sé»; mentre invece appare un presupposto di prima evidenza per la tradizione fenomenologico-ermeneutica che la storia, nel momento in cui diventa *Geschichte*, debba passare da sempre attraverso un processo di assunzione e di interpretazione che presuppone la formazione di concetti e di tipi ideali.

Le tipologie, pertanto, avvicinandosi a un contesto weberiano, vanno considerate delle idee che riassumono dei fatti in una loro contestualità significativa in vista di una loro spiegazione o interpretazione tramite ipotesi. In tal modo, alle tipologie e ai «tipi ideali» viene assegnato un carattere di anticipazione generale della comprensione, assimilabile in qualche modo a quello «sguardo d'insieme» di cui Weber parla riferendosi alla comprensione e che si pone nella linea più classica dell'ermeneutica come dialettica tutto-parte nella costituzione e nella definizione del senso, già individuata da Dilthey e tradotta da Gadamer nell'«orizzonte di senso inespresso».¹⁰⁵

¹⁰⁴ Interessanti sono le osservazioni che Aydelotte fa a proposito della nomenclatura dove si incrociano fatti e generalizzazioni, aggiungendo: «Die Unterscheidung zwischen Fakten und Generalisierungen ist zunehmend weniger akzeptabel geworden, seitdem Historiker ihre Voraussetzungen und Ihre eigenen Denkprozesse expliziter gemacht und systematischer gesucht haben. Der Unterschied scheint mehr ein gradueller als ein substantieller zu sein, und die Trennungslinie dieser beiden Aussagenklassen muss... willkürlich sein». Cf. AYDELLOTTE W.O., *art. cit.*, 212.

¹⁰⁵ In tal modo la costruzione ideal-tipica rappresenta non il fine, ma il mezzo per la conoscenza storico-sociale, la cui ultima meta non può tuttavia non rimanere lo studio della realtà nei suoi caratteri e momenti individuali. Cf. WEBER M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, *op. cit.*, 84-97. Su tale argomento e sul carattere quasi-ermeneutico della posizione weberiana cf. BIANCO F., *Max Weber e l'ermeneu-*

Ora si tratta qui di una prevaricazione rispetto alla storia o non si tratta di un orientare la comprensione storica, lavoro indispensabile per avvicinarsi in qualche modo alla storia stessa?

Ancora facendo riferimento a M. Weber, potremmo considerare emblematico il suo procedimento nell'indagine storica, procedente attraverso l'intuizione, la costruzione ideal-tipica e la formazione di ipotesi da verificare. La sua opera più conosciuta: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, è interessante anche per il suo procedimento metodologico. I due temi annunciati nel titolo dell'opera, possono essere considerati come due tipi ideali, intuitivamente elaborati, che poi nel corso della ricerca vengono connessi secondo una precisa ipotesi esplicativa.¹⁰⁶

Dal punto di vista della storia delle religioni e della fenomenologia della religione, non si vede a questo punto che cosa potrebbe impedire una costruzione ideal-tipica riguardante ad esempio il *sacrificio*, la *preghiera*, il *rito*, il *sacerdozio* ecc. dove questi tipi non vanno considerati come un agglomerato di fenomeni, ma vanno visti attraverso un'intuizione significativa come portatori di determinati fattori religiosi, in vista poi di più ampie formazioni di ipotesi connettive ed esplicative. Abbiamo già visto le incertezze del discorso di Biezais, che in queste tipologie non è sicuro di poter mantenere un vero rapporto con la storia. Più incerto ancora appare però il discorso del Bianchi che voglio qui riportare per un'ultima presa di coscienza delle difficoltà che

tica, in OLIVETTI M.M. (a cura di), *Esistenza, mito, ermeneutica*, II, Padova 1980, 49-65, soprattutto 63. Sono però anche del parere che non bisogna avvicinare troppo l'*Ideal-typus* a una specie di premessa ermeneutica, perché in Weber si tratta pur sempre di uno schema di ricerca che deve servire ultimamente ad una spiegazione scientifica del comportamento. Basterebbe a questo scopo ricordare la definizione di sociologia di M. Weber: «Eine Wissenschaft welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will». Cf. WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Köln 1964³, 9 (trad. it., *Economia e società*, Milano 1968). Qui si nota come la ricognizione del senso soggettivo del *Verstehen* è come sottomessa a quella più importante dell'*erklären*, inteso almeno come un *Zweckrationales Handeln* (comportamento razionale in rapporto al fine) che viene analizzato in un rapporto oggettivo fra entità. La comprensione ideal-tipica fa perciò un servizio solo propedeutico.

¹⁰⁶ Cf. WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1965, ivi, BIANCO F., art. cit., 63.

gli storici ritrovano nel passare ad una tipologia quasi-fenomenologica. Denunciando in particolare il carattere «statico» (*in Ruhe*) di questi fenomeni, lo storico italiano scrive: «E che cosa significa la questione posta dal Klimkeit¹⁰⁷ di una eventuale impossibilità di procedere a un lavoro storico senza concetti generali, e cioè... senza “tipi” (come quelli di “stato”, “popolo”, “profeta” etc.)? Si crede davvero che questi concetti abbiano una verità storica o un contenuto di per sé, cioè come astratti? E se questo non è, che senso avrebbe dare loro anche solo un valore euristico, quando questo fosse permanente e non sul puro piano di una provvisoria convenzionalità o ipoteticità? Si pensa che questi concetti siano altro che il portato di tutta una precedente, varia, esperienza di studio come risultante da un contatto effettivo e costante con il concreto? Non sono forse essi, nella loro costante problematicità (che non significa inesistenza e irrilevanza storica), proprio il frutto, anche se inconscio o non confessato, di una tipologia storica? e quindi qualcosa di sostanzialmente diverso dagli *Idealtypen* di Weber e di Wach?».¹⁰⁸

I molti interrogativi del Bianchi ci fanno toccare con mano ancora una volta dove sia il punto di dissidio tra una visione dei «tipi ideali» come possibilità ottimale di compiere un lavoro storico e la visione opposta secondo cui una simile prospettazione cade sempre in sospetto come possibile momento decettivo nei confronti della storia stessa. Ora, diversamente dal Bianchi, ci pare che il contatto maggiore o minore con la storia non vada colto mantenendo provvisoria ogni tipologia, perché in realtà può non rispecchiare l'individualità fattuale. Tale rispecchiamento è impossibile se si tiene conto che la «conoscenza storica» deve in ogni caso impiegare nomi, parole, designazioni, che comportano una certa generalizzazione semantica, anche fuori da ogni concezione ermeneutica. Il problema è ancora quello dell'oggettività. Una fedeltà ai fatti ad ogni costo, in cui vengano messe in sospetto le varie tipologie, dopo una loro accurata

¹⁰⁷ Il Bianchi si riferisce al commento di H. J. Klimkeit sulla relazione di Biezais al Congresso di Turku. Cf. HONKO L. (a cura di) *Science of Religion*,... cit., 185 e ss.

¹⁰⁸ Cf. BIANCHI U., *Saggi di metodologia*... op. cit., 260.

statuizione, sarebbe pagata ad altissimo prezzo dallo storico stesso, il quale, per restare fedele ai fatti, dovrebbe restare inchiodato ad essi evitando qualsiasi sussunzione, per cui, ad esempio, l'incoronazione di Carlo Magno non avrebbe confronti con nessun'altra incoronazione di imperatore.¹⁰⁹ Il contatto vero con la storia, invece, dovrebbe avvenire proprio tramite tipologie accurate che servano da guida alla formazione delle teorie e che cerchino di cogliere di volta in volta i significati più specifici della storia attraverso connessioni sempre ulteriormente rettificabili, attraverso altre teorie che scoprano il movimento intenzionale di un dato periodo storico.¹¹⁰ La fedeltà alla storia non è un puro fatto di ripetizione di ciò che è stato: il «*wie es eigentlich gewesen ist*» impossibile e anche inutile, come ha dimostrato Gadamer,¹¹¹ ma consiste soprattutto nel ripensare alle connessioni di significato offerte dalla storia degli «uomini» e nel nostro caso, degli uomini «religiosi», in vista di un nuovo progetto sull'uomo o di una nuova scoperta di ciò che la storia e la storia religiosa ha da essere.

Soltanto questa concezione può dimostrare — a nostro avviso — anche il perché la storia delle religioni non finisce mai, ma è sempre da riscrivere, nonostante si tratti spesso di

¹⁰⁹ Ancora si può mettere a tema il rapporto tra fatto e generalizzazione, per cui la stessa descrizione di un fatto comporta che possa essere generalizzato, attribuito cioè ad altri eventi o fatti simili. Il carattere analogico è già implicito nel discorso che permette di impiegare un «vocabolario» identico per fatti «simili». A tale proposito, mi pare significativo quanto scrive Aydelotte: «...Wir werden das Problem der Generalisierung nicht in den Griff bekommen, solange wir nicht erkennen, dass einige der bedeutendsten der von uns interdierten Aussagen notwendigerweise extrem spekulativ sein müssen». Cf. AYDELOTTE W.O., *art. cit.*, 234.

¹¹⁰ «La scienza storica — come scrive Koselleck — si muove sempre a partire da una sottaciuta premessa "teleologica" che come un magnete attira e ordina secondo un preciso disegno i fatti. Importante è mantenere, in questo lavoro, la consapevolezza della propria *Standortgebundenheit* (legame ad una situazione e ad una visione)». Cf. KOSELLECK R., *Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in SCHIEDER T.-GRÄUBIG K., *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, *op. cit.*, 48-49. Cf. anche KOSELLECK R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, 271 e s. e FABER K.G., *Objektivität in der Geschichtswissenschaft*, in RÜSEN J. (a cura di), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975, 23 e ss.

¹¹¹ Per una caratterizzazione del concetto di ingenuità propria delle scienze dello spirito si veda, oltre alle nostre riflessioni precedenti interne a questo lavoro, soprattutto GADAMER H.G., *Hermeneutik und Historismus*, in appendice a *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, 477-512.

una storia passata, le cui fonti e i cui monumenti sono stati esplorati a sufficienza.¹¹² Anche la storia delle religioni, infatti, può sempre di nuovo essere reinterpretata perché in essa non si tratta di un materiale morto, ma di una realtà storica fatta di vissuti che possono sempre di nuovo essere ripensati e i cui significati e connessioni di significato, creano sempre nuove possibilità di capire e di far essere una storia.

Ma una tipologia fenomenologica del terzo grado, nell'indicazione di Biezais,¹¹³ dove il metodo tipologico lascia il posto al metodo fenomenologico, sarà possibile? È questo il problema che è più pertinente alla fenomenologia della religione e che qui vogliamo riproporre. La sfiducia degli storici non può essere un argomento sufficiente per desistere da questo compito, anche se sarà sempre utile tenere presenti le difficoltà da essi prospettate.

Il problema più importante che qui deve essere preso in considerazione dovrà essere il seguente: «perché non vi può essere passaggio dalla riflessione storica all'assunzione tipologica e poi fenomenologica, come possibilità di cogliere connessioni essenziali di significato, che possano indicare come si muove la coscienza religiosa e dire quali siano, in ultima istanza, le sue modalità del costituirsi religiosamente?».

È a questo livello che si pongono *i sentieri interrotti della fenomenologia della religione* o, viceversa, è qui che si dà finalmente la possibilità di compiere un lavoro completo che riguarda ad un tempo la storia delle religioni, la tipologia dei fenomeni religiosi e, infine, la fenomenologia della religione come discorso anche filosofico sulle religioni, capace di rendere conto per intero delle religioni e dell'esperienza religiosa che ne sta alla base. Da questo punto di vista, non si può vedere che con un certo sospetto la frammentarietà delle

¹¹² Scrive K. Acham, riferendosi alla situazione anglo-sassone delle teorie della storia, che: «ogni posizione raggiunta nella conoscenza storica è relativa e che, nella misura in cui ogni verità oggettiva nella scienza storica appare semplicemente impossibile, *die Historie immer neu geschrieben wird*». Cf. ACHAM K., *Neuere angelsächsische Theorien zur Geschichte*, in SCHIEDER T.-GRÄUBIG K. (a cura di), *op. cit.*, 111.

¹¹³ Cf. sopra la prospettazione dei tre modi di formazione di una tipologia. BIEZAIS B., *art. cit.*, 160.

scienze che studiano la religione e che, non volendo prendersi una propria responsabilità nei confronti del mondo delle religioni, rinviando all'indefinito ad altre scienze il giudizio di valore, presupponendo tuttavia che quel giudizio sarà preconstituito, parziale e non pertinente nella misura in cui sarà una trasgressione dei limiti di metodo imposti dalla propria particolare disciplina.¹¹⁴ È ben evidente che nella nostra cultura contemporanea, la serietà dello studio è diventata proporzionale alla specializzazione e alla prospettiva metodologica particolare da cui si guarda all'oggetto, ma questo «metodo di lavoro» non può mantenersi tale fino a poter concludere che l'oggetto in considerazione deve essere visto anche nelle sue ultime determinazioni, *ancora e unicamente* da un particolare angolo visuale corrispondente a quel presupposto iniziale particolare, che ha permesso di costruire una determinata scienza su quell'oggetto. Si ripropone ancora qui quella «scienza integrale della religione» che non corrisponde e non può certo essere assimilata ad un accumulo e sovrapposizione di scienze particolari, ma che concerne una visione complessiva dell'oggetto «religione». La mancanza di una «sintesi», in genere, nelle scienze umane è imputabile ancora una volta a quella mentalità «tecnica» che crede di poter trattare anche l'uomo come un oggetto da

¹¹⁴ Ritorniamo così a ribadire quella tesi iniziale secondo cui la «Religionswissenschaft» dovrebbe costituire un'*integral science of Religion*, almeno come ideale ultimo secondo le osservazioni di SCHMID G., *Principles of Integral Science of Religion*, op. cit., in particolare 27 e ss. Vediamo, invece, un'impossibilità metodologica di potersi anche soltanto avvicinare a questo ideale da parte di storici delle religioni come U. Bianchi, nelle cui considerazioni metodologiche si vede facilmente l'imbarazzo di chi non può negare alla filosofia della religione un suo valore e una sua legittimità nei confronti dell'indagine religiosa, ma nello stesso tempo, per l'ampliamento dei compiti della storia, non sa più che cosa riservare alla filosofia della religione. L'autore scrive: «Lasciando alla filosofia della religione la decisione che essa debba o non debba emettere giudizi di valore e di verità sui contenuti religiosi... rimane che essa, condizionata com'è dall'analisi storico-religiosa dei fatti, non potrà mai sostituirsi a questa e neppure, dato il caso, porsi come giudice tra due o più possibili ipotesi di oggetto storico, nulla valendo in questa sede l'appello a un "originario" che è appunto primariamente oggetto della ricerca storico positiva...». Cf. BIANCHI U., *Saggi di metodologia*, op. cit., 89. Anche il testo miscelaneo dal titolo AA.Vv., *Le scienze della religione oggi*, Roma 1978, 1981², dove vi sono contributi vari dal punto di vista storico-fenomenologico, psicologico, sociologico e filosofico soffre — a mio avviso — della stessa lacuna fondamentale.

tenere a distanza e non invece come un soggetto che unifica in base al *senso* i diversi ambiti in cui si dispiega la sua attività e che diventa inevitabilmente parte della costituzione dei significati e dunque «co-soggetto» nel processo conoscitivo.

Queste alcune riflessioni sono orientate a dimostrare che, se la storia va privilegiata nello studio delle religioni, essa tuttavia non può precludere il passaggio a tipologie che riguardano i fenomeni religiosi, stabilite attraverso convergenze, uniformità, regolarità ricorrenti o analogie di significato e, in seconda battuta, non può neppure impedire che a sua volta queste tipologie possano essere assunte per comprendere le modalità dell'esperienza religiosa nelle sue dimensioni essenziali, tanto più che la storia stessa, e la storia delle religioni in particolare, ha già implicitamente compiuto questo passaggio — e questa è una ribattitura della nostra prospettiva — nella misura in cui la storia non può essere vista come una scienza che non implichi un carattere deduttivo, avendo già in sé teorie e schemi di interpretazione e di selezione del materiale che operano in continuazione.

Si tratta, in definitiva, di conciliare il lavoro degli storici delle religioni con il lavoro dei fenomenologi, non con l'intento di rendere incontrollabile il lavoro dei primi, ma con la volontà semmai di fare in modo che la storia delle religioni diventi la base e il punto di partenza per ogni altra riflessione fenomenologica e filosofica sulle religioni stesse.

Per quest'ultimo delicato compito in cui il lavoro dello storico deve essere assunto e reso proficuo all'interno della fenomenologia e della filosofia della religione, vorrei ultimamente riferirmi a quella lettera che Husserl inviò a R. Otto a commento e recensione del libro del teologo di Marburgo *Il Sacro*, dove Husserl prospetta le linee di sviluppo di una vera fenomenologia della religione, condividendo soltanto in parte il lavoro che aveva compiuto R. Otto.

Tenendo presente il terzo stadio di una tipologia interna alle religioni, avviata verso una fenomenologia della religione, che è il lavoro che vogliamo qui giustificare e proporre come quello più importante per preparare una filosofia della religione su base storica, capace di guardare al mondo delle religioni, ci sembra emblematico il sentiero tracciato da Husserl e che spesso nella fenomenologia della religione che va da R. Otto a J.C. Bleeker è diventato un «sentiero

interrotto» per l'ostilità degli storici e, qualche volta, per le poche conoscenze epistemologiche dei fenomenologi.¹¹⁵

Husserl, in quella lettera, dopo aver osservato che R. Otto passa troppo affrettatamente «ad una teoria della coscienza religiosa come teoria filosofica»,¹¹⁶ propone quello che dovrebbe essere l'*iter* di una vera fenomenologia della religione tramite l'assegnazione di tre compiti fondamentali:

- «la separazione tra fatto occasionale ed *eidos*»;
- la ricognizione di «necessità di essenze e di possibilità di essenze della coscienza religiosa e del suo correlato»;
- il lavoro di «una sistematica tipologica essenziale delle stratificazioni dei dati religiosi nel loro necessario ed essenziale sviluppo».¹¹⁷

Ora, se si tiene presente l'interpretazione del rapporto tra fenomenologia e storia in Husserl, condotta dal discepolo Landgrebe, secondo cui la fenomenologia di Husserl, pur partendo dalla coscienza e introiettando il processo storico in una dimensione «significativa» che è data ultimamente dal movimento della coscienza, non fa che camminare in parallelo con lo sviluppo stesso della storia,¹¹⁸ non è difficile vedere in tale proposta husserliana quella vera saldatura che dovrebbe avvenire tra storia e fenomenologia della religione, prima che quest'ultima si presenti come «teoria filosofica della coscienza religiosa».

In particolare, se si osserva l'ultima proposta di Husserl e si risale poi alle altre, si può notare che una tipologia essenziale e sistematica *der Stufen der religiösen Gegebenheiten* è in sintonia con un serio lavoro fenomenologico che vuol

¹¹⁵ Non può essere considerata un'offesa o una mancanza di stima dei fenomenologi, se per primo Bleeker riconosce queste lacune epistemologiche. Cf. BLEEKER J.C., *Evaluation of Previous Methods*, in *Science of Religion...* cit., 176.

¹¹⁶ «Mi sembrerebbe che lo studio dei fenomeni e della loro analisi di essenze dovrebbe essere molto più progredito prima che si potesse introdurre una teoria della coscienza religiosa come teoria filosofica». La lettera è stata pubblicata per esteso da SCHÜTTE W., *Religion und Christentum*, Berlin 1969, 139-142. Si veda una più ampia documentazione e il testo tedesco nel mio lavoro TERRIN A.N., *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di R. Otto*, cit., 77 e ss.

¹¹⁷ Husserl parla di una *systematische Wesentypik der Stufen religiöser Gegebenheiten* in un contesto che dovrebbe essere particolarmente gradito agli storici delle religioni, nella misura in cui si parla di «gradi» e di «sviluppo».

¹¹⁸ Cf. LANDGREBE L., *Fenomenologia e storia*, Bologna 1978, di cui qui abbiamo delineato la tesi di fondo in rapporto al primo saggio.

passare attraverso convergenze di dati, attraverso uniformità, analogie, vicinanza di significati e una assunzione tipologica che non dimentica la storia, ma che potenzia quest'ultima in ordine ad un ulteriore compito cui deve prestarsi; a sua volta, la distinzione tra fatto occasionale (*zufällig*) ed *eidos* e «necessità di essenze» e «possibilità di essenze» viene a riferirsi ancora ad un movimento storico in cui sia possibile distinguere fatti occasionali o spuri, non necessariamente congiunti con una coscienza religiosa, come potrebbero essere quelli che — per usare ancora un'espressione husserliana — sono il frutto di una «genesì passiva del senso» e, in questo caso, del senso religioso, da fatti, invece, che sono intimamente connessi con la coscienza religiosa nel suo auto-comprendersi e si dimostrano indissociabili da questa. Anche nella descrizione del metodo fenomenologico in Husserl si può dunque notare un'attenzione alla storia e una distinzione di tipi essenziali o inessenziali che fanno riferimento sempre alla base storica. Del resto, l'osservazione che il filosofo di Friburgo fa a R. Otto, in definitiva, si basa sul fatto che l'autore de *Il Sacro* si sarebbe soffermato troppo poco ad ascoltare la storia e a compiere un'analisi tipologico-fenomenologica dei fatti religiosi, per passare a una teoria della coscienza religiosa.

Appare, dunque, che il terzo modo tipologico, quello che sconfina con la fenomenologia e con la creazione di essenze a partire dalla complessità dei fenomeni, non dovrebbe essere interpretato tanto facilmente come un metodo «astorico», perché proprio dalla storia pretende di trarre la sua validità, anche se trasforma i fatti in una assunzione e interpretazione ideale di essi. Ma la storia per essere efficace, per poter parlare oggi non ha bisogno di questa trasformazione e assunzione, che non è recuperabile soltanto in un contesto ermeneutico, ma che si ritrova anche a livello di un dato immediato nel nostro linguaggio ordinario, quando dopo aver capito una storia o osservato un comportamento cerchiamo di tradurlo in un'idea, in un significato che riassume idealmente connessioni di fatti, di comportamenti?

Ora direi che soltanto in quest'ultimo contesto, tipologico-fenomenologico le idee fondamentali religiose che servono da tessuto connettivale di diversi fatti e fenomeni religiosi possono mostrare la loro identità ed efficacia e possono, a

livello trascendentale, essere via via chiarite come modalità intenzionali della coscienza religiosa.

È la fenomenologia della religione, che senza perdere il terreno dell'indagine storica, si avvia verso una vera filosofia della religione.¹¹⁹

La formazione di ipotesi nella fenomenologia della religione

Il problema ultimo della fenomenologia, che ci rimane infine da chiarire, è quello che tratta la *formazione di ipotesi*. Nel capitolo riguardante la storia delle religioni già abbiamo fatto riferimento a vari tipi di ipotesi, che di volta in volta confermavano il valore della storia delle religioni o tradivano il suo significato profondo, facendo perdere di vista il campo di ricerca: «le religioni», sviandone l'indagine sul binario genetico o costruendo ipotesi funzionali che non lasciavano spazio alla realtà religiosa in quanto tale.¹²⁰

In ambito fenomenologico, ora le ipotesi si presenteranno soprattutto a carattere teleologico, motivazionale, rischiando con questo di creare uno scompenso opposto a quello osservato in una certa «storia delle religioni». Per questo i problemi che dovranno essere qui trattati riguarderanno la validità epistemologica di tali ipotesi a partire dalla loro controllabilità e dalla loro efficacia possibile o presunta a livello esplicativo o almeno a livello euristico. Prima però di affrontare brevemente l'argomento nella sua estensione epistemologica, presentiamo — in consonanza con lo schema di lavoro fin qui seguito — alcune di queste ipotesi tratte dalla fenomenologia della religione.

È nella logica dei fatti che la prima ipotesi fenomenologi-

¹¹⁹ Questo appare essere il vero compito della storia delle religioni e a sua volta della fenomenologia in rapporto alla filosofia. Se tale passaggio non fosse realizzabile a che cosa potrebbero servire le rispettive scienze della religione, le prime, quelle storiche, incapaci di «vedere» di fronte a un materiale immenso a loro portata di mano, e le seconde, capaci di «vedere», ma impossibilitate ad avvicinarsi al materiale che è di pertinenza dello storico.

¹²⁰ Sulle ipotesi funzionali e sulla loro facilità di sviare il lavoro dello storico, abbiamo parlato in precedenza, a proposito del lavoro da assegnare alla storia delle religioni.

ca all'interno delle religioni, che ha colto di sorpresa a suo tempo sia gli storici che i teologi, sia stata quella di R. Otto, secondo cui la religione, o meglio l'esperienza religiosa, va vista come *esperienza del sacro* o come «senso del Numinoso». In realtà è difficile scorgere il luogo vero dove si costruisce l'ipotesi, in quanto la precomprensione religiosa tende a coprire l'ambito della formazione dell'ipotesi stessa, con il carattere intuitivo e globale che ostenta. Prestando, però, un'attenzione maggiore al lavoro fenomenologico di Otto, si potrebbe osservare che l'ipotesi si trova là dove l'esperienza religiosa come esperienza del sacro viene messa in correlazione con il sentimento primordiale che è definito come *Kreaturgefühl* (sentimento creaturale) e con una gamma di altri sentimenti che sono ad un tempo attributi del Numen ed esperienze della manifestazione del Sacro, quali il *tremendum* e il *fascinans*.¹²¹ Ora, ad un primo sguardo, l'ipotesi ottiana come macro-ipotesi appare certamente criticabile perché troppo estesa (si ricordi il *quo maius extensio eo minor comprehensio*), ma non si può negare che abbia un suo valore interno. Basterebbe partire dalla caratterizzazione dei due sentimenti opposti del *tremendum* e del *fascinans* per avere una chiave interpretativa non di poco conto di una molteplicità di fenomeni storico-religiosi molto vicini tra loro, pur essendo lontani nel tempo e nelle culture di diverse religioni.¹²² Vorrei a questo proposito rinviare ad una interessante analogia osservando che, se si elaborasse adeguatamente lo schema del *mysterium tremendum* e del *fascinans*, mi sembrerebbe che tale ipotesi potrebbe essere altrettanto esplicativa quanto l'ipotesi tipologico-dualistica proposta da U. Bianchi nella prospettiva di una «tipologia storica»; oltre a dire che si può ravvisare una certa affinità tra le due prospettive, se si pone l'una a livello dell'esperienza religiosa

¹²¹ Il carattere intuitivo della religione come esperienza del sacro, non è più tale quando nell'analisi ottiana l'esperienza si estende e si configura storicamente secondo determinate modalità che sono appunto originariamente quelle del *tremendum* e del *fascinans*. Cf. OTTO R., *Il Sacro*, Milano 1966², 22 e ss. e 42 e ss.

¹²² La documentazione che R. Otto porta a comprova della validità storico-religiosa non è per niente irrilevante ed è stata troppo spesso sottovalutata dagli storici delle religioni, che si sono limitati a sottolineare il carattere troppo psicologico e introspezzionista delle analisi di Otto.

e l'altra e livello ontologico.¹²³

Una seconda ipotesi fenomenologica, che potremmo qui ricordare, è quella che ricorre nell'opera di van der Leeuw e che si può riassumere in quell'idea centrale che cerca di cogliere la religione e l'esperienza del sacro nella sua correlazione alla forza, alla potenza, al fatto che la religione si pone come un «incremento di vita fino alla sua massima potenza». Ancora ci troviamo all'interno di un'ipotesi *mono-nucleare*, ma non per questo incapace di rendere conto di molti fenomeni religiosi, soprattutto se si osserva come tale ipotesi dello studioso di Groninga si stabilisca a partire da molte altre ipotesi sussidiarie e più particolari, in cui, soprattutto a livello delle religioni dei primitivi, la comprensione della religione è sempre accompagnata dall'idea di «forza», di «potenza», di «energia», di «vita». La spiegazione del *mana* e dei vari *tabù* sembra ultimamente riportare a questa tesi-ipotesi.¹²⁴ Ma va ricordato che anche temi particolari come potrebbero essere «la parola» nelle religioni o «il libro sacro» trovano un incentivo proprio e una comprensione più adeguata in relazione all'ipotesi globale della religione vista come espressione o ricerca di *Macht* (potenza).¹²⁵

Un'ultima macro-ipotesi fenomenologica che vorrei ricordare è quella che ricorre costantemente nelle opere di M. Eliade: si tratta dell'ipotesi secondo cui l'esperienza del sacro è connessa intimamente con la stessa esistenza dell'uomo. In tal caso il sacro diventa un'ipotesi esplicativa soprattutto in rapporto alla dignità antropologica, in rapporto alle speranze e ai desideri dell'uomo, in rapporto anche alle sue aspirazioni inconse, che sono sempre legate alla sua stessa natura

¹²³ Il dualismo come categoria religiosa di cui abbiamo riferito parlando di «ipotesi nomologico-deduttive» nel contesto della storia delle religioni, non potrebbe forse essere visto, a livello psicologico, come riflesso nel «dualismo» tra la realtà che incute paura e la realtà che attira e che affascina? Naturalmente, questa è soltanto una suggestione, che mi pare tuttavia in linea con le due tematiche, se si tiene presente che l'una ha una sua efficacia «ontologica» e l'altra «psicologico-esperienziale».

¹²⁴ Cf. LEEUW G. VAN DER, *Fenomenologia della religione*, op. cit., 7-31 dove si ritrovano i temi di impostazione dell'opera e cioè: *La potenza, la potenza teorizzata, cosa e potenza, potenzialità, timore, tabù*.

¹²⁵ Cf. LEEUW G. VAN DER, op. cit., per la «parola sacra» i par. 58, 60, 62, 63; per il «libro sacro» par. 64, 100.

inalienabile di *homo religiosus*.¹²⁶ Anche l'ipotesi di Eliade, che può apparire tautologica, in realtà si sviluppa in un contesto di altre sottoipotesi particolari che di volta in volta vengono a confermare quella più generica, dove in definitiva l'ampia morfologia del sacro si rivela via via efficace ed esplorativa nei confronti del comportamento umano sia di quello vigile, che di quello inconscio. Anzi, direi che in Eliade nella costruzione dell'ipotesi, è presente più che in altri fenomenologi l'avvertimento di Husserl secondo cui — se non si è attenti — «dopo che abbiamo indagato scientificamente la realtà ci troviamo a non sapere ancora niente del destino dell'umanità»,¹²⁷ mentre agisce in maniera privilegiata anche l'altro motivo husserliano e cioè il *mondo della vita* come giustificazione previa di un mondo delle religioni, precedente ogni esplorazione di tipo causale analitico: nel nostro caso è presente l'esperienza religiosa come un *prius* inconfutabile che non ha bisogno di essere spiegato, ma compreso.

Dalla breve esposizione delle ipotesi fenomenologiche ci è necessario però, ora, fare un passo indietro per riflettere dal punto di vista epistemologico sul valore delle *ipotesi teleologico-intenzionali* che qualificano il campo della fenomenologia della religione, raggiungendo così quel *topos* ideale che ci siamo andati via via creando e che costantemente abbiamo cercato di liberare da sovrapposizioni di altro genere, specialmente in uno stretto confronto con le tesi con cui lavora la storia delle religioni, nella convinzione, qua e là sommessamente espressa, che la storia stessa deve privilegiare ipotesi «quasi-religiose» se intende mantenersi fedele alla sua vocazione e cioè se intende mantenere fede al suo oggetto: la religione.¹²⁸

Per lo stretto punto di vista epistemologico da cui poter giustificare e chiarire le ipotesi teleologiche proprie della

¹²⁶ Per una breve, ma interessante rassegna delle tematiche di fondo di M. Eliade, cui qui abbiamo già più volte accennato, si veda CULIANU J.C., *Mircea Eliade*, Assisi 1977.

¹²⁷ Cf. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., soprattutto il par. 2, 34-36.

¹²⁸ Abbiamo riservato a questo paragrafo sulla fenomenologia la riflessione critica sulle *ipotesi teleologiche*, che si ricongiunge però idealmente alle riflessioni sugli altri tipi di ipotesi di cui abbiamo reso conto in precedenza.

fenomenologia della religione, è necessario richiamarsi, da una parte, alla tradizione, fenomenologico-ermeneutica, che abbiamo seguita, dall'altra, è necessario congiungere ad anello la critica alle ipotesi storico-esplicative basate sul modello nomologico-deduttivo (*DN Modell*) viste parzialmente operanti nella storia delle religioni, unendovi la *precomprensione religiosa* e le riflessioni sul *mondo della vita religiosa*, che abbiamo cercato di tematizzare al paragrafo precedente.¹²⁹

Il presupposto fondamentale su cui si può innestare il discorso di ipotesi teleologiche a livello di fenomenologia della religione è perciò ancora quello stesso che parte dalla critica del modello nomologico-deduttivo di Popper-Hempel e che si avvale nel suo insieme di una comprensione «ermeneutica» della storia, con tutto lo spessore semantico che questo termine veicola in ordine alla ricerca storica. In particolare qui si può ricordare la storicità del conoscere storico, che a sua volta si connette con una precisa *Standort-gebundenheit* (il legame a un luogo e ad una visione); ciò che porta ad una visione prospettivistica della storia anche se non relativistica, per quel movimento a *feed-back* tra il testo o la storia da comprendere e spiegare e il soggetto conoscente e interpretante.¹³⁰

In un simile contesto, che potrebbe essere ampliato all'infinito a partire dallo stesso significato di «storia», anche fuori da un ambito strettamente ermeneutico,¹³¹ si

¹²⁹ In questo contesto è necessario ricordare tutti i motivi che siamo andati via via inventariando in ordine alla statuizione del metodo fenomenologico, di cui l'ipotesi teleologica intenzionale dovrebbe — per così dire — costituire il coronamento finale.

¹³⁰ Ci rifacciamo soprattutto ai presupposti gadameriani che abbiamo visti operanti nel par. del cap. III: *La tradizione fenomenologico-ermeneutica* e che già Gadamer riconosceva che avevano operato nella storia stessa delle religioni, pur non essendo ancora esplicitamente tematizzati. Gadamer scrive infatti: «*Es ist bemerkenswert, wie entschieden Walter F. Otto und K. Kerényi als Wegbereiter einer neuen den Mythos erstnehemenden Forschungsrichtung anerkannt werden*». Cf. GADAMER H.G., *op. cit.*, 480.

¹³¹ Il riferimento è soprattutto ai nuovi teorici della storia, in particolare di lingua tedesca, che abbiamo tenuto presente in questo lavoro. Ricordo tra gli altri J. Rüsen, H.U. Wehler, Th. Schieder, K. Acham, R. Koselleck, W.J. Mommsen, M. Riedel e H.M. Baumgartner. Qui cf. ad esempio Koselleck che scrive: «È un'ironia della storia, del significato di "storia", che l'espressione "storia in sé" o semplicemente "storia" significasse originariamente proprio il bisogno di teorie di questa scienza». Cf. KOSELLECK R., *Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in SCHIEDER T.-GRÄUBIG K. (a cura di), *Theorieprobleme...* *op. cit.*, 38.

dovrà inserire un secondo presupposto più concreto e utile per la ricerca storica, secondo cui vi è una *Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft* (bisogno di teorie nella scienza storica) poiché in pratica «l'oggetto della storia può essere tutto e niente e pressoché tutto può essere dichiarato oggetto storico, tramite la posizione di interrogativi».¹³² Ma a sua volta, se ciò corrisponde a verità, allora per una didattica della storia — come afferma R. Koselleck — che voglia essere significativa, è necessario che la storia stessa come scienza, scopra le sue proprie premesse teoriche, sapendo che essa ha a che fare non con *res factae*, ma piuttosto con *res fictae*, poiché il passato in quanto tale non è più riproponibile.¹³³

A questo secondo presupposto, se ne può aggiungere un terzo che più ci avvicina al valore che vogliamo attribuire alle spiegazioni teleologiche e che in pratica combina motivi ermeneutici con le prospettive dei teleologi neo-wittgensteiniani. Si tratta del problema già emerso per cui lo storico non ha a che fare fondamentalmente con eventi di natura, ma ha invece come compito, quello di *chiarire e spiegare il comportamento umano*. Il problema della spiegazione storica, in questo senso, trapassa nel problema di come sia possibile e praticabile una «spiegazione di comportamenti».¹³⁴

Questo mi sembra il punto di arrivo di tutte le precedenti riflessioni connesse con il «fare storia» e con il tentativo apeliiano di trovare una via media tra spiegazione causale o quasi-causale e la spiegazione teleologica dei neo-wittgensteiniani che possa conciliarsi, però, con un contesto ermeneutico in cui sia sottolineato con forza il valore dell'*azione umana* e delle intenzionalità dell'*agente*.

Su questa strada va qui ora ripreso l'approfondimento in ordine alle spiegazioni o ipotesi teleologiche proposte da von

¹³² Cf. KOSELLECK R., *art. cit.*, 41.

¹³³ *Art. cit.*, 54.

¹³⁴ Sul *comportamento* puntano in particolare gli storici anglo-sassoni, i quali si legano sempre più — al seguito di Wittgenstein — con premesse di carattere sociologico. Cf. RIEDEL M., *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, 164 e ss; e APEL K.O., *Die Erklären-Verstehen Kontroverse*, *op. cit.*, 161: *Exposition des Problems der E/V-Kontroverse bei G.H. von Wright und seinen Kritikern*, 161 e ss.

Wright e le ipotesi teleologico-intenzionali di cui invece intende far uso la fenomenologia della religione.

In particolare, il problema che si profila è se le spiegazioni teleologiche proposte dai neo-wittgensteiniani siano in linea con le ipotesi teleologiche di cui intendiamo parlare in fenomenologia della religione.

Proponiamo il modello di spiegazione teleologica proposto da von Wright in ordine alla comprensione/spiegazione degli eventi storici o, meglio, del comportamento umano come emerge nella storia, basato sul sillogismo pratico.¹³⁵

A aveva l'intenzione di compiere x.

A pensava o credeva, oppure sapeva che egli non poteva compiere x senza compiere y.

Conclusione: A ha compiuto y.¹³⁶

Il motivo per cui A ha compiuto y era certamente un'intenzione di raggiungere x basata su un giudizio di carattere cognitivo sul mezzo in rapporto al fine (x). Ma, palesemente, ciò che viene preso in considerazione in questo tipo di spiegazione teleologica non è il *telos*, il fine (x) di A in sé e per sé, ma è *soltanto* un *giudizio pratico* sul mezzo adeguato in rapporto al fine. E in tal modo, si può anche riconoscere che, nella misura in cui il mezzo (y) viene giudicato necessario per raggiungere il fine (x), il motivo dell'azione può essere chiamato un motivo cogente (*ex post-factu*).

Ora ciò che qui è più appariscente è il fatto che von Wright, nel modello di spiegazione teleologica, *non intende associare un giudizio di valore riguardante il fine (x) o discutere perché A vuole raggiungere il fine x;*¹³⁷ *mentre in un*

¹³⁵ Cf. WRIGHT G.H. VON, *Spiegazione e comprensione*, Bologna 1977, il cap. III, *Intenzionalità e spiegazione teleologica*, soprattutto 121 e ss.

¹³⁶ Ho scelto la formulazione del sillogismo pratico di von Wright come è presentata nella sua chiarezza e concisione da RIEDEL M., *Verstehen oder Erklären?*... *op. cit.*, 167.

¹³⁷ La critica che io qui riferisco è fondamentalmente quella stessa di Apel e mi appare legittima nella misura in cui anche von Wright tenta una «spiegazione teleologica» che si avvicina molto alla «spiegazione causale» in quanto è basata essenzialmente su un giudizio *pratico*, che non tiene conto della radicalità della *Warum-Frage*. In questo senso appariva più completa la «spiegazione razionale» proposta da W. Dray, in cui si esprime l'idea che date certe circostanze è razionale e conseguente comportarsi in un dato modo (cf. DRAY W., *Laws and Explanation in History*, New York 1957, 25; dello stesso autore cf. anche *Philosophy of History*, in ital. *Filosofia e conoscenza storica*, Bologna 1973², il cap. II, *La conoscenza storica*, 15-39).

contesto teleologico-intenzionale apparirebbe che proprio il fine del comportamento o dell'azione dovrebbe essere tematizzato o problematizzato. Questo modo di comprendere la teleologia del comportamento porta a spostare la condotta umana dalla prima persona, che connette sempre un giudizio di valore alla sua azione (Io faccio questo *perché*) alla terza persona, esprimendosi in termini di «ragione riferita»: «Egli fa questo, o impiega il mezzo y, perché egli dice...» dove ci si sottrae a un giudizio sul fine.¹³⁸

Questo tipo di spiegazione teleologica è per lo meno incompleta e conduce — come appare — a un solipsismo metodologico, che è la posizione dei neo-wittgensteiniani mentre a partire dall'analisi del linguaggio, porta a quella pluralità di giochi linguistici, in cui non si discute più sul valore o meno dei fini, ma solo dei *mezzi* rispetto al fine e, in definitiva, unicamente sulle regole perché il gioco funzioni.¹³⁹

Una prospettazione in campo antropologico e religioso di questa teleologia di secondo grado — se mi è permesso di nominarla così — appare nelle brevi note che lo stesso Wittgenstein fa ad un'opera classica di antropologia e storia delle religioni, qual è *Il ramo d'oro* di Frazer.¹⁴⁰ Si tratta di note molto incisive che appaiono «*liberatorie*» di tanti preconcetti di Frazer sulla possibilità della scienza di rendere conto e di giudicare della magia o della religione. E in questo senso, sembra in qualche contesto di sentire l'eco della critica di Husserl al concetto galileiano di scienza, che domina fino ad oggi.¹⁴¹ Ma, viste da un'altra prospettiva, le note di

¹³⁸ Apel osserva giustamente che von Wright «*möchte das Element der wertenden Beurteilung einer Handlung nicht in sein Modell einer teleologischen Erklärung der Handlung integrieren*». Cf. APEL K.O., *op. cit.*, 173-174.

¹³⁹ Cf. APEL K.O., *op. cit.*, 179 n. 112a.

¹⁴⁰ Cf. WITTGENSTEIN L., *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1975 (*Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough» 1979*). In lingua ital. si tenga conto anche della bella nota critica di BOUVERESSE J., *Wittgenstein antropologo*, *ivi*, 59-90.

¹⁴¹ Per esempio la contestazione che Wittgenstein fa a Frazer dell'interpretazione della magia, secondo cui la magia nasce come una pseudo-scienza o una scienza incipiente è molto incisiva. La pratica ad esempio di certi riti che Frazer chiama «*magici*» per rinforzare l'attitudine della natura a soddisfare le attese non appare così semplice secondo Wittgenstein. Così a proposito del fenomeno naturale della pioggia «è davvero strano — scrive W. — che gli uomini per tanto tempo non abbiano scoperto che prima o poi piove comunque». Cf. WITTGENSTEIN L., *cit.*, 19.

Wittgenstein confermano in definitiva la visione di von Wright, secondo cui non vi è *il* motivo, ma *un* motivo, *un* fine, non *il* fine in sé. Così, ad esempio, Wittgenstein osserva a proposito della storia della foresta di Nemi, che in fin dei conti «qui si può solo *descrivere* e dire: così è la vita umana». ¹⁴² «Ciò che dev'essere accettato, ciò che è dato — si potrebbe dire — sono *forme di vita*».

Direi in maniera più manifesta — almeno perché in questo caso si è di fronte direttamente alla fede religiosa — che Wittgenstein dimostra di appoggiarsi a questa «teleologia dei mezzi rispetto al fine» quando nelle *Lezioni sulla credenza religiosa* egli osserva che ciò che è essenziale nell'atteggiamento religioso, per esempio nella fede nel Giudizio Universale non è il fatto di considerare probabile o certa l'occorrenza di un certo evento futuro, ma è piuttosto il fatto di aver sottomessa tutta la propria esistenza a una certa norma o a un certo paradigma. Da questo punto di vista, l'affermazione di credere al Giudizio Universale «rappresenta una specie di punto culminante di una forma di vita». ¹⁴³ Anche se in questo secondo caso, vi è naturalmente uno «sconfinamento» per cui non si può paragonare una «forma di vita» a un «mezzo» in rapporto ad un fine, la cui verità interessa soltanto subordinatamente al mezzo stesso — anzi si potrebbe qui in maniera assai appropriata vedere una dimensione ermeneutica del discorso wittgensteiniano — il semplice fatto che venga trascurata una diretta tematizzazione del fine in ordine alla sua verità o meno, ripropone la visione che i neo-wittgensteiniani, come von Wright, hanno del comportamento come azione teleologica.

Ma questo stesso discorso sembra aver trovato un suo impiego diretto anche nei religionisti, come ad esempio in N. Smart e in genere nei discepoli dell'indirizzo di Lancaster, i quali — come abbiamo osservato sopra ¹⁴⁴ — formano «tipolo-

Cf. anche dove W. scrive: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse», *ivi*, 28.

¹⁴² *Op. cit.*, 19.

¹⁴³ Si veda WITTGENSTEIN L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 1967, 143 e ss.

¹⁴⁴ Cf. sopra SMART N., *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton 1973.

gie incomplete» e affermerei qui delle teleologie del comportamento in cui si dissocia e si distanzia lo sguardo dell'osservatore, che rimane *outsider* dallo sguardo e dall'intenzione significativa di colui che vive una particolare esperienza religiosa e l'esprime tramite determinati comportamenti.

La critica che si può rivolgere a questi teleologi, come in particolare a von Wright, che appare il teorico più importante di questo indirizzo è quella stessa che fa K. O. Apel quando scrive: «Mi sembra che von Wright compia lo stesso errore "scientifico" anche se non in un contesto strettamente behavioristico, ma analogo alla posizione teorico-osservativa, nel punto in cui compie il passaggio dalla prima alla terza persona, confermando *tout court* il passaggio al punto di vista della pura osservazione. E in questo caso — annota ancora Apel — si fa vedere in modo evidente lo scavalcamento (*Überspringen*) della dimensione ermeneutica del comprendere».¹⁴⁵

Ma perché può prendere corpo una simile obiezione al punto di vista dei neo-wittgensteiniani e perché l'ermeneutica può pretendere di essere più completa e, per così dire, più attenta in questo processo inteso a rendere ragione di comportamenti e di azioni, benché essa stessa proprio tramite Apel, ad esempio, sia più consapevole di momenti oscuri, passivi, adattativi non traducibili in teleologie e benché sia consapevole attraverso Habermas, soprattutto, che la sua pretesa all'universalità non è unanimemente accettata?

Il punto di forza dell'ermeneutica è che essa tiene conto del soggetto nel suo agire e tiene conto del soggetto, interpretante quel comportamento, come di un *virtuale co-soggetto della costituzione dell'ipotesi teleologica*, vista nella sua globalità e dunque indirizzata al *telos* che le è proprio. L'ermeneutica, in altre parole, vorrebbe diventare una scienza d'intesa che presuppone un rapporto di intersoggetti-

¹⁴⁵ È appariscente lo sforzo dei teleologi di rimanere legati al «concreto» del comportamento lasciando in penombra o trascurando completamente l'istanza ermeneutica, secondo la quale in questo contesto il soggetto conoscente è còmplicato in un giudizio di valore del soggetto-oggetto agente. L'osservazione di Apel mi sembra perciò tocchi veramente il punto giusto. Cf. APEL K.O., *op. cit.*, 178.

vità e in cui i soggetti, in quanto sono sempre nel loro *da-sein* in rapporto a un possibile *Entwurf* (progetto), non possono prescindere dal problema normativo ossia dalla questione della verità.¹⁴⁶

In questo contesto, la formazione di ipotesi teleologiche globali e cioè tali per cui il *telos* stesso diventi un problema che coinvolge in un momento di verità o di mistificazione il comportamento e l'agire in rapporto a determinati mezzi, e la soluzione della controversia «spiegare-comprendere» va compiuta tramite un ritorno agli interrogativi e agli interessi conoscitivi di chi interpreta o intende spiegare (*durch Rückgang auf Fragestellungen und Erkenntnisinteressen*).¹⁴⁷ Come afferma Apel, la relazione conoscitiva deve diventare tridimensionale: non solamente x spiega y, ma x spiega y per un soggetto cosciente z.¹⁴⁸

Naturalmente in questo quadro teleologico-intenzionale è necessario ricordare i presupposti avanzati all'inizio di questo paragrafo sulla non neutralità della storia e sulla necessità di formazione di ipotesi, cui si deve sempre allegare un nuovo concetto di «scienza» e di «scienza storica» che sia in grado di liberarsi dalla limitazione «scientistica» e in grado di comprendersi come «una fondazione normativa di una risposta metodicamente disciplinata di fondamentali interrogativi umani tramite interessi conoscitivi».¹⁴⁹ Il risultato più consistente, allora, è quello di essere approdati al punto in cui le stesse ipotesi teleologiche, in quanto telecomandate da interessi e più in profondità in quanto ricadono in un ambito ermeneutico, non possono neppure esse avere un carattere neutrale ed essere immuni da precomprensioni.

Ora, se questa è la fisiologia epistemologica secondo la quale vanno viste le ipotesi teleologiche, *come dovranno manifestarsi le ipotesi teleologiche proprie della fenomenologia della religione?*

¹⁴⁶ Cf. APEL K.O., *op. cit.*, 260 e ss.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, 267.

¹⁴⁹ «...scheint es möglich den Begriff der Wissenschaft aus der szientistischen Einschränkung zu befreien und ihn so weit zu fassen wie eine normative Begründung methodisch disziplinierter Beantwortung von menschlichen Grundfragen durch Erkenntnisleistungen...». APEL K.O., *op. cit.*, 278.

L'interrogativo vorrebbe stringere ancora una volta in maniera consapevole la sequenza secondo cui siamo andati sviluppando queste riflessioni e cioè: precomprensione, campo di ricerca e formazione di ipotesi, e sembra che questo possa avvenire in modo ideale proprio tramite i vari apporti epistemologici che via via abbiamo acquisito.

La precomprensione religiosa quasi-trascendentale che abbiamo cercato di mettere a tema tramite le riflessioni sul «mondo della vita religiosa» e giustificare a livello fondativo tramite il ricorso alla dimensione trascendentale dell'esperienza di senso,¹⁵⁰ appare qui come la luce che si proietta sul campo di ricerca e sulle varie tipologie e viene a costituire l'*interesse conoscitivo pragmatico-trascendentale nella costituzione delle ipotesi teleologiche*, che perciò appariranno «religiosamente orientate», anche se non già predeterminate e prestabilite. *E questo in accordo con quanto avviene in un qualsiasi ambito di ricerca.* Il fatto che tale pre-comprensione, con interesse dominante, sia orientativo e non preclusivo di altre interpretazioni nasce dal carattere «trascendentale» della precomprensione stessa, che, in quanto tale, può illuminare ma non concretamente piegare le ipotesi secondo uno schema prestabilito.

Ma il primo carattere operativo della comprensione fenomenologica in ordine alla formazione di ipotesi teleologico-religiose o intenzionali sarà nel contribuire a formare quella *Wesensschau*, quella intuizione essenziale che funge anche paradigmaticamente da *prima ipotesi teleologica* nella spiegazione/comprendimento della storia delle religioni: *l'esperienza del sacro*.¹⁵¹ E dato che abbiamo cercato di riportarci

¹⁵⁰ Cf. in questo lavoro l'ampio paragrafo: *La «Lebenswelt» religiosa e la legittimità della precomprensione religiosa nell'accostarsi al mondo delle religioni.*

¹⁵¹ L'ipotesi teleologica nel denominare la religione «esperienza del sacro» sussiste in quanto il comportamento religioso non può per sé ritenersi immediatamente in linea con la verità dell'esperienza religiosa. L'ipotesi intenzionale religiosa, globale, pertanto, prende forma quando il comportamento religioso riesce a manifestare la sua connessione con la Realtà trascendente, con il «Sacro», la cui esperienza, tuttavia, come già abbiamo avvertito nel paragrafo sulla «Lebenswelt», è sempre presente implicitamente come «esperienza con esperienze» e cioè a livello trascendentale. Si veda per questo la mia interpretazione di R. Otto, in TERRIN A.N., *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di R. Otto*, cit., soprattutto il cap. III, 73-125. Questa tesi è difesa fondamentalmente da W. Pannenberg quando scrive ad esempio: «La realtà di Dio è data di volta in volta solo in anticipazioni soggettive

alla filosofia analitica e alla filosofia della scienza per i vari rilievi epistemologici, potremmo in analogia a quello che fa la ricerca scientifica, qualificare la *religione come esperienza del sacro* alla pari di una «qualità emergente» in quanto può essere compresa soltanto ostensivamente e nella misura in cui, pur apparendo tale definizione tautologica, si rivela «fruttuosa» perché con il suo aiuto «è possibile chiarificare e spiegare una grande quantità di punti controversi». ¹⁵² Il valore ostensivo di tale definizione non riguarda naturalmente l'esperienza religiosa come una nuova dimensione psicologica dell'uomo in quanto credente, ma riguarderebbe soprattutto la congiunzione tra il sacro come sentimento e l'oggetto numinoso intenzionato nell'esperienza religiosa stessa. È questa congiunzione che al pari di una *emergenza assoluta nelle leggi chimiche o fisiche* comporterebbe quella novità non deducibile e tuttavia in grado, poi, di chiarificare molti altri fenomeni religiosi. Si potrebbe paragonare in chimica a quel particolare composto che è il *cloruro d'argento*, di cui — secondo Broad — sarebbe inutile studiare separatamente i due elementi: l'argento e il cloro... in quanto non si verrebbe a sapere assolutamente nulla della loro azione congiunta. ¹⁵³

In seconda istanza, la formazione di ipotesi teleologico-intenzionali camminerebbe nel senso di un'*ampia euristica positiva*. Ed anche questo appare essere un lavoro che non è affatto disprezzato dai filosofi della scienza e anche dagli storici oggi più consapevoli dei problemi teoretici presenti in ogni fare storia. ¹⁵⁴

della totalità della realtà, in progetti della totalità di senso, data in ogni singola esperienza, che sono dal canto loro storici, sono cioè soggetti alla conferma o all'accantonamento col progredire dell'esperienza». Cf. PANNENBERG W., *Epistemologia e teologia*, cit., 294. Per l'espressione «esperienza con esperienze» in un contesto trascendentale cf. JÜNGEL E., *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 8; *idem*, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 25.

¹⁵² Cf. *Teleologia ed emergenza*, in PAP A., *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bologna 1967, 535 e ss. (*An Introduction to the Philosophy of Science*, New York 1962).

¹⁵³ Cf. BROAD C.D., *The Mind and Its Place in Nature*, New York, 64, cit. da PAP A., *op cit.*, 546. Potrà apparire banale l'accostamento tra un fenomeno di natura fisico-chimica e il fenomeno religioso nella sua radicalità, ma qui potrebbe essere limitato il confronto al fatto che il fenomeno religioso in questa sua complessità e teleologia non è «riducibile», al pari di una legge emergente.

¹⁵⁴ Direi che nell'insieme, oggi si è meno preoccupati di una verifica o falsificabilità di una data prospettiva storica e più invece della possibilità di ampliare

L'espressione *euristica positiva* è tratta dal filosofo della scienza Lakatos, il quale con la sua proposta dei «programmi di ricerca» segue una metodologia che fino a un certo punto può fare da guida e da parametro alla stessa ricerca di ipotesi teleologico-intenzionali nella storia delle religioni, che qui, per la carica precomprensiva, si trasforma in fenomenologia della religione. Ora, l'euristica positiva, che nella scienza ha il compito di «definire problemi, di delineare una costruzione di ipotesi ausiliarie, di prevedere anomalie e di trasformarle con successo in esempi, il tutto seguendo un piano prestabilito»,¹⁵⁵ nella fenomenologia della religione svolge un compito analogo chiarendo problemi religiosi e prospettando una serie secondaria di ipotesi religiose che, finché è possibile, spostano le anomalie e cioè i fatti che non appaiono compatibili con un'interpretazione teleologico-religiosa verso una «storia esterna» della religione. Gli esempi che potrei citare a questo proposito come significativi per tale euristica positiva sorretta dalla precomprensione religiosa e tuttavia non affatto sterile nei suoi procedimenti, al pari di ciò che avviene nella scienza dove si parte da un nucleo convenzionalmente accettato e dunque non facilmente confutabile,¹⁵⁶ sono innumerevoli, ma mi limito a qualche singolo caso che traggio da Seiwert, il quale, per quegli stessi esempi prevede un verdetto di esclusione dalla «scienza delle religioni» nella misura in cui questa vuole mantenersi una «scienza empirica» (espressione a nostro avviso di difficile impiego e che non

tramite quella prospettiva il proprio orizzonte di ricerca, naturalmente non in contraddizione con la disponibilità dei dati. Dal punto di vista della filosofia della scienza cf. per questa visione LAKATOS I.-MUSGRAVE A. (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano 1979², soprattutto *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifica* di I. Lakatos 164 e ss. Per quanto riguarda invece la teoria della storia si veda emblematicamente KOSSELCK R., *Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, art. cit., 37 e ss.

¹⁵⁵ Cf. LAKATOS I.-MUSGRAVE A. (a cura di), op. cit., 375: *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici* di I. Lakatos.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 377. È importante notare, però, che resta uno scarto tra il metodo della scienza, che per quanto voglia e possa astrarre nella formazione di teorie dalla prova empirica, fa riferimento in ultima istanza e in ogni caso ad una possibilità di riscontro «empirico» e il procedimento del metodo fenomenologico nella religione, che, in quanto nasce da un'esperienza fondamentale di senso, non potrà ricorrere che parzialmente all'invocazione del suo fondamento comprovante, in quanto quest'ultimo non è formalizzabile.

trova garanzie di carattere teorico per potersi denominare così).

Ad esempio, la teoria (preferirei parlare di ipotesi) di F. Heiler che basa l'idea della immortalità sulla rappresentazione della trascendenza, viene così formulata: «Ogni idea di immortalità come una pura prosecuzione della vita con il corrispettivo merito che ne sarebbe a fondamento, ha lasciato gli uomini insoddisfatti. Poiché in essi viveva la coscienza della parentela con Dio e della somiglianza alla divinità, ne seguì anche la nostalgia dopo la vita di vivere *con* Dio e *in* Dio, la nostalgia di divinizzazione». ¹⁵⁷

Ora, questa ipotesi teleologico-religiosa, benché appaia immune da falsificabilità, non è meno significativa di altre che possono essere ritenute più «concrete» o «falsificabili» e può in ambito religioso dare il senso euristico di una trasformazione di simboliche e passaggi dall'accentuazione di una simbologia all'accentuazione di un'altra. E ciò può costituire un vero progresso per la scienza delle religioni (rispettivamente per la fenomenologia della religione), indipendentemente da una vera verifica empirica, in quanto tali affermazioni sono in rapporto ad una precomprensione di fondo (programma di ricerca orientato) e ad una ipotesi che in tale contesto può trovare maggiori o minori conferme.

Ma veniamo ad un caso più difficile in cui la fenomenologia della religione sembra dover lasciare impregiudicato il problema. Citando una tesi-ipotesi di van der Leeuw in cui si afferma «che non è l'uomo che si converte, ma è Dio che converte l'uomo e gli dona una nuova vita», ¹⁵⁸ Seiwert si dimostra quasi sconcertato da una simile proposizione-ipotesi religiosa che non trova alcun riscontro «empirico» e si domanda se da essa sarebbe possibile dedurre proposizioni singole del tipo: «Dio ha convertito l'imperatore Aśoka». ¹⁵⁹

Ora, a noi sembra che il discorso di una proposizione-ipotesi del tipo di quella prospettata da van der Leeuw nel

¹⁵⁷ SEIWERT H., *Religiöser Wandel: Alternative Fragestellungen*, cit., 318 e ss. Qui, in particolare, *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*, in ZMR (1977), 1-18, qui 12.

¹⁵⁸ Cf. SEIWERT H. *art. cit.*, 13.

¹⁵⁹ *Art. cit.*, 13. Si fa riferimento alla difficoltà o impossibilità di cogliere l'azione di Dio in quanto tale.

nostro contesto teleologico-religioso andrebbe affrontato assai diversamente.

In primo luogo si dovrebbe osservare che la proposizione: «Dio converte l'uomo e non l'uomo si converte a Dio» andrebbe messa in rapporto con una legge-ipotesi più generale propria di ogni profonda esperienza religiosa, secondo cui l'uomo religioso si sente «dipendente» dalla Realtà suprema in cui crede, fino al punto in cui riconosce la non-appartenenza a se stesso, da cui scaturisce il momento dossologico più importante dell'esperienza religiosa.¹⁶⁰ Si ricordi l'espressione di van der Leeuw secondo cui ogni profonda comprensione religiosa è un «sentirsi compresi» e si noterà che l'affermazione-ipotesi sulla conversione religiosa può considerarsi un caso specifico di una legge più generale di cui la fenomenologia della religione rende ampiamente conto, e secondo la quale, appunto, l'uomo religioso si sente preso, conquistato e posseduto dalla Realtà in cui crede.

In questo contesto, l'affermazione che: «Dio ha convertito l'imperatore Aśoka al Buddhismo» — anche se il soggetto «Dio» dal punto di vista del Buddhismo non dovrebbe essere espresso in maniera tanto chiara (forse si tratta di una svista di Seiwert!) — potrebbe essere considerata la conclusione di un sillogismo:

— Aśoka si è convertito al Buddhismo.

— Ogni conversione in un contesto religioso presuppone l'influsso agente di una Realtà «altra».

— Dunque la conversione dell'imperatore Aśoka è da attribuirsi *anche* a questa Realtà trascendente.

È vero che la fenomenologia della religione non può pronunciarsi direttamente sull'azione di Dio o della Realtà trascendente, ma in quanto «scienza dell'esperienza religiosa» non deve lasciarsi neppure travolgere dal pregiudizio positivistico che cercherebbe di obnubilare ogni affermazione legata a un comportamento che non cada sotto una stretta empiria. In questo contesto si deve mettere in atto quella

¹⁶⁰ Mi riferisco per questa tesi soprattutto a OTTO R., *Il sacro*, op. cit., 21 e ss. e a LEEUW G. VAN DER, *Fenomenologia della religione*, op. cit., 539. Cf. anche HESCHEL A.J., *Who is the Man?*, California 1965 (trad. it., *Chi è l'uomo?*, Milano 1971, 1976').

Einführung (immedesimazione) fenomenologica, che come abbiamo cercato di approfondire ha carattere più semantico che psicologico,¹⁶¹ che permette di accostarci ai fenomeni religiosi cogliendo la pienezza significativa che loro compete e in cui il «riempimento» intenzionale non viene posto *ab extrinseco*, ma viene anzitutto colto nella stessa dimensione semantico-religiosa.

Naturalmente una simile euristica non va intesa come assolutamente indifferente al problema della «attendibilità» o meno e da un problema di «intesa comunicativa», anche se l'interesse religioso è prevalente. Infatti, nel caso della conversione dell'imperatore Aśoka si potrà e si dovrà certamente far valere tutta una costellazione di motivi storici, economici, sociologici, psicologici che possono aver influito sulla sua conversione, tenendo però come momento privilegiato l'esperienza buddhista stessa *in quanto tale*, come precomprensione *favorevole* ad una giusta interpretazione dei fatti. Che se nel corso dell'indagine emergesse con prepotenza un fattore extra-religioso, come potrebbe essere nel caso in questione, il desiderio dell'imperatore di allargare il potere,¹⁶² allora si potrà o si dovrà parlare di una storia *esterna* che avrebbe tentato di sovrapporsi e di offuscare un'esperienza religiosa. In ogni caso l'importante sarà il cercare di fare entrare l'azione dei significati religiosi all'interno dell'esperienza, del comportamento degli eventi consi-

¹⁶¹ L'obiezione più forte e che potrebbe risorgere in questo contesto è quella messa in atto da A. Beckermann secondo cui vi possono essere casi in cui noi accettiamo dei motivi come spiegazioni intenzionali riguardanti intenzioni e convinzioni dell'agente, benché tali motivi, che il soggetto portava a spiegazione del suo comportamento, non fossero per niente dei «motivi validi» e viceversa può avvenire che non si accettano motivi che l'attante riteneva invece «buoni motivi» per l'azione. Cf. BECKERMANN A., *Analytische Handlungstheorie*, 2 voll., Frankfurt a.M. 1977, 146, *cit.*, da APEL K.O., *Die Erklären-Verstehen Kontroverse...*, 221. Ora, aldilà della risposta apeliana che si appella all'interesse conoscitivo di carattere ermeneutico, direi che qui vi è un rischio che è necessario correre come in ogni costituzione di una particolare teoria che cerca connessioni e una continuità logica.

¹⁶² L'ipotesi è puramente fittizia nel caso dell'imperatore Aśoka e sembra non trovare un minimo riscontro, ma nel corso della storia delle religioni, come del Cristianesimo, sarebbe assai facile dimostrare che i motivi politici ed economici hanno spesso sovrastato i motivi religiosi, che in apparenza sembravano gli unici operatori della trasformazione storica e gli unici dati come «intenzionali» e «teleologici». Per l'imperatore Aśoka cf. LAMOTTE A., *Histoire du Bouddhisme ancien*, Louvain 1958.

derati religiosi, in modo che emerga anzitutto ciò di cui essi dovrebbero farsi veicolo, in una *storia delle religioni*.

Infine, però, anche la fenomenologia della religione, nella formazione di *ipotesi teleologico-intenzionali* potrà rendersi conto di «deviazioni», di mascherate ipotesi teleologiche, di caricature dell'esperienza religiosa, di momenti di smarrimento dell'intenzione religiosa originaria, o di una passività della storia religiosa incapace di essere tradotta in un contesto fenomenologico-religioso. Questo compito le sarà possibile e accessibile nella misura in cui la precomprensione religiosa che fa da sentinella e da interesse dominante nell'interpretazione della storia delle religioni, non troverà nessun possibile auto-coinvolgimento e si troverà come surclassata da motivazioni, spinte coercitive, interessi non religiosi che faranno pensare che in quel contesto la storia «religiosa» *in quanto religiosa* viene necessariamente ridotta mutilata o smentita.

In questo quadro, metterei allora definitivamente in esercizio le distinzioni apeliiane e la sua visione complementare tra dimensione ermeneutica e dialettica, tra il momento in cui il soggetto conosciuto e il soggetto interpretante diventano co-soggetti di una formazione più ampia di senso a livello pragmatico-trascendentale e il momento in cui è necessario soltanto guardare dall'esterno e interrompere la comunicazione vedendo o valutando l'altro «come un insieme di sintomi di situazioni di fatto oggettive, che si è in grado di spiegare dal di fuori senza la partecipazione del *partner*».¹⁶³

In questo caso, vorrei vedere però ancora una volta, quasi in situazione ideale, il rapporto che si può stabilire tra una *storia delle religioni* e una *fenomenologia delle religioni*. La storia delle religioni potrebbe indagare — come di fatto abbiamo visto che indaga — su qualche cosa come uno *zweckrationales Handeln* (un comportamento indirizzato a dei fini) dove il giudizio di valore non cade più sul rapporto normativo tra mezzi e validità del *telos* religioso intenzionato, ma invece sui *mezzi* in rapporto ad *un* fine, il quale diventa alquanto secondario ai fini della ricerca, nella misura in cui si

¹⁶³ Mi riferisco ancora a APEL K.O., *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, op. cit., 55.

scopre che la storia religiosa nella sua teleologia interna è — per così dire — già stata tradita. Si potrebbe parlare, in questo contesto, di una storia «religiosa» esterna, che non nasce come sostitutiva della vera storia religiosa interna, ma — seguendo in una certa misura il programma di ricerca scientifica di Lakatos — cerca di rendersi conto delle anomalie della storia intera, la quale tuttavia resta prioritaria e non è in grado di essere smentita. E anche in questo caso — similmente alla scuola neo-wittgensteiniana — lo storico che cerca di cogliere un qualche comportamento in ordine a mezzi e fini, potrebbe arrivare ad una certa *coerenza* nell'agire umano, la quale non apparirà sempre legata alla precomprensione religiosa della fenomenologia, ma tramite i motivi indotti, attribuiti, tradizionalmente tramandati e poi smentiti o confermati, avrà una sua direzione storica, in grado di cogliere con forza tutto ciò che agisce a fianco, o a tergo dell'esperienza religiosa con la possibilità di smascherare dietro intenzioni esplicite le teleologie inconfessate di una soltanto presunta storia «religiosa». Importante sarà, però, che lo storico in questa sua responsabilità non si leghi già preventivamente ad una «ideologia critica della religione»,¹⁶⁴ *ma che si lasci, invece, suggerire criteri autenticamente religiosi in base ai quali, comprendendo il valore di una vera simbologia religiosa presente nella storia e nel mondo delle religioni, sia capace anche di cogliere il momento della sua possibile defaillance.* E per questo lavoro di predisposizione e di attenzione la storia non potrà non ispirarsi ai canoni della fenomenologia della religione.

La fenomenologia della religione, a sua volta, avendo a che fare con fenomeni abnormi, con anomalie all'interno dell'esperienza religiosa e alla storia interna che propone, dovrà ancora una volta includere tali anomalie nel suo parametro intra-religioso — che ha una sua efficacia e una sua operatività paragonabile a quella della «storia interna della scienza» di Lakatos — impiegando categorie religiose

¹⁶⁴ Lo schema deceptivo nei confronti della fenomenologia della religione è emblematicamente quello che abbiamo visto operante nelle premesse metodologiche di K. Rudolph. Cf. in questo lavoro: *Ipotesi funzionali e altre ipotesi di carattere spurio.*

anche per questa fascia marginale e spuria di storia delle religioni.

Se quella storia, che apelianamente corrisponde all'«elemento oscuro della storia dell'uomo» in cui domina la storia naturale, il non-intenzionato, il momento passivo-adattativo,¹⁶⁵ ha un suo *pendant* anche nella storia delle religioni, lasciando a quest'ultima la messa allo scoperto di questo mondo religioso soltanto apparente, la fenomenologia si adopererà per trovare categorie che si adattino all'interpretazione di questa storia «religiosa» *quasi-naturale* parlando del *profano*, del *demoniaco*, del *peccato*, del *male*, o del *karma*.¹⁶⁶

A questo proposito — se mi è consentito — si potrebbe qui notare con una certa sorpresa che il mondo orientale religioso, conosce un dogma e una realtà ad un tempo che, forse meglio di qualsiasi termine o categoria religiosa delle religioni semitiche, sa per così dire mettere a confronto e in sintonia il mondo «opaco» della storia religiosa degli uomini, dove il comportamento non è più a carattere teleologico e dove l'intenzionalità è bruciata da varie dimensioni antropologiche e sociologiche, con il punto di inerzia di una storia di uomini *tout court*. Il valore semantico del termine *karma* mi sembra congiungere idealmente il mondo della storia «naturale» di cui parla Apel e il mondo della storia religiosa in cui vi è un'involuzione cosciente o inconsciente della storia religiosa degli uomini.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Cf. APEL K.O., *op. cit.*, 54; cf. anche HABERMAS J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien* (ed. Suhrkamp), Frankfurt a.M. 1977, 9-38. (trad. it., *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1975).

¹⁶⁶ Le tematiche religiose di ciò che è profano, demoniaco, di ciò che fa parte del mondo del peccato, in definitiva, vengono a ricomprendere entro una storia religiosa anche ciò che vorrebbe sfuggire alla misura religiosa, come, in un contesto più filosofico, la secolarizzazione ricade più o meno direttamente in un quadro di teologia della storia. Così ha dimostrato H. Blumenberg. Cf. BLUMENBERG H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974 anche se l'autore, partendo da altri presupposti, cerca di smentire questa interpretazione teologica della storia e della secolarizzazione in particolare.

Per quanto riguarda il tema del *profano* come criterio di separazione di una storia religiosa da una storia profana cf. ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Torino 1968; per il tema del *demoniaco* cf. OTTO R., *Il Sacro*, *op. cit.*, «I momenti dello stato grezzo», 130 e ss. Sul valore e il senso del peccato in ordine all'intera storia religiosa del popolo ebraico vedi le belle pagine di RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Bologna 1970, 295 e ss.

¹⁶⁷ Per il concetto di *Karma* che raccoglie bene e sintetizza la storia religiosa e la storia umana nella sua fase di «pesantezza» cf. emblematicamente REAT N.R., *Karma and Rebirth in the Upanishads and Buddhism*, in *Numen* 24 (1977), 163-186.

Conclusione

Il lento e faticoso cammino che abbiamo percorso con lo scopo di riportare la storia delle religioni o la fenomenologia della religione alle rispettive epistemologie soggiacenti, può essere riassunto in qualche tappa più significativa ed essenzializzato in rapporto a qualche esito fondamentale per la ricerca storico-religiosa:

— La storia delle religioni sa di non poter essere neutrale, e così come la «scienza storica» cerca di togliersi questo «vestito di idee» che risente di una mentalità positivista, anche la storia delle religioni non assumerà un concetto troppo ingenuo di «scienza» e di «conoscenza».

— Consapevole dell'impossibile neutralità, la storia delle religioni, per non finire con l'affidarsi a criteri-guida arbitrari, dovrà rendersi conto della serietà dell'oggetto della sua ricerca: *la religionelle religioni* e perciò nella connessione inevitabile tra «precomprensione — campo di ricerca — ipotesi» dovrà fare attenzione a non perdere di vista l'oggetto della sua ricerca, non accettando di considerarlo né unicamente come una variabile rispetto alla storia stessa (storicism), né unicamente una variabile in rapporto ad altre scienze, permettendo erroneamente che ipotesi antropologiche, psicologiche o funzionalistiche siano esaurientemente esplicative del fenomeno «religioso».

— Per questo controllo e attenzione si richiederà alla storia delle religioni una «precomprensione religiosa minima» che sarà almeno in grado di cogliere una certa coerenza all'interno di ogni possibile trasformazione di una simbologia religiosa in un'altra simbologia, che apparirà più importante e dominante.

Ma se questo è il compito già assegnato alla storia delle religioni, che cosa si potrà chiedere di nuovo alla *fenomenologia della religione*?

La fenomenologia della religione partirà da una precomprensione religiosa più ampia in cui il mettersi in rapporto con un *Erlebnis* religioso, della storia, significa ultimamente, a livello ermeneutico, interrogare la propria esperienza religiosa come *fenomeno* in senso husserliano, dove appare una *significatività* dell'esperienza religiosa e una possibilità di auto-legittimazione di essa in chiave trascendentale.

— A partire da questa precomprensione come auto-comprensione consolidata, allora, sarà possibile la formazione di una tipologia dei fenomeni storico-religiosi che progressivamente saranno recuperabili a livello di «intenzionalità religiose» e ultimamente come «modalità del darsi della coscienza religiosa».

— A loro volta, le ipotesi teleologico-intenzionali proprie della fenomenologia della religione andranno considerate come *interne* e capaci — come in tutti programmi di ricerca — di consolidare il valore dell'esperienza religiosa stessa.

Il movimento verso una comprensione dei lati oscuri della storia dell'esperienza religiosa procederà, invece, dall'interno verso l'esterno, in cui l'eventuale carattere pseudo-religioso dell'esperienza religiosa sarà lasciato come ambito più specifico di indagine alle scienze ausiliarie. Dal canto suo, soltanto non si permetterà che questa indagine in negativo possa «falsificare» l'esperienza religiosa *in quanto tale*, che vive, invece, sovranamente nella coscienza religiosa del credente, il cui atto religioso non può conoscere un *modus tollens* agente soltanto su fasi seconde del darsi dell'esperienza religiosa.

Approccio antropologico allo studio della religione (Appunti a scheda)

Essendomi soffermato a lungo sul versante della storia delle religioni e della fenomenologia della religione, benché per lo studio antropologico della religione andrebbe fatta una trattazione a parte, sia di carattere storico che sistematico, mi permetto qui di presentare appena qualche spunto in connessione con la ricerca epistemologica che abbiamo seguito precedentemente.

Oggi l'antropologia si muove soprattutto in fase funzionale, strutturale e simbolica; spesso con tentativi di penetrazione delle tre dimensioni.

La *precomprensione comune* è che la religione sia un elemento della cultura e vada studiata, pertanto, in rapporto ad essa.

Il *campo di ricerca* è dato dalla religione nella sua globalità di manifestazioni, organizzazioni, simboli a livello sociale, in cui particolare rilievo assumono i riti, come azioni simboliche con rilevanza sociale.

Le *ipotesi* che vengono messe in atto sono tutte in linea con le precomprensioni: l'*ipotesi funzionale*: la religione «serve» alla società; l'*ipotesi strutturale*: la religione è un tipo di codificazione inconscia: è necessario de-codificare. I suoi significati semantici sono riducibili a variabili semiotiche: la cultura e la religione con essa sono sottoprodotto della natura.

L'*ipotesi funzionale-simbolica*: consiste nell'accentuare il valore dei simboli, del mondo religioso simbolico in quanto altamente integrante del contesto sociale, anzi in grado di sostituirsi al simbolico sociale (cf. ad esempio C. Geertz, V. Turner, Th. Luckmann, N. Luhmann).

Dal nostro punto di vista, l'*ipotesi simbolica* è quella che maggiormente dovrebbe impegnare a studiare epistemologicamente il senso della religione nella società. Il problema più rilevante è che, però, presto o tardi si ripresenterà il dilemma: o si esalta il «funzionale» e si deprime il «simbolico», o, tenendo in espansione il simbolico, occorrerà far passare il funzionale ad un secondo livello, per assegnare un valore di verità alle asserzioni simboliche *in quanto tali*. L'*Ultimate concern* di Tillich mostra bene l'equivoco che può nascere tra simbolisti (come appunto Tillich), funzionalisti e antropologi in genere.

Filosofia della religione (Appunti a scheda)

È una scienza speculativa, la quale, però, non per questo deve perdere di vista la storia delle religioni e la fenomenologia, in quanto la filosofia della religione *presuppone il suo oggetto*, non lo inventa.

Ritengo che la maggior parte delle «filosofie della religione» pagano ancora oggi il loro tributo a Hegel. Risalta lo stesso contesto hegeliano là dove la filosofia della religione diventa troppo spesso una «filosofia del cristianesimo», che poi spesso finisce in una «teologia fondamentale cristiana».

Già parlando della fenomenologia ho approfondito alcuni temi comuni anche alla filosofia della religione. La filosofia della religione dovrebbe diventare il vero compimento della fenomenologia della religione: dovrebbe essere la *fenomenologia trascendentale delle forme eidetiche religiose*.

Impiegando ancora la sequenza: *precomprensione - campo di ricerca - ipotesi*, direi che:

1. *La precomprensione* dovrebbe essere suggerita dalla coscienza religiosa in quanto presuntivamente datrice di senso (funzione critica limitata della filosofia nei confronti della religione).

2. *Il campo di ricerca* dovrebbe riguardare le *forme eidetiche*, le strutture fondamentali della coscienza religiosa rilevate attraverso la storia e la fenomenologia. In questo ambito va compresa anche la rivelazione, nella misura in cui anche la rivelazione è tale in quanto «percepita» e il «wahrnehmen» (percepire) fa parte della coscienza religiosa. La critica si dovrebbe rivolgere alle forme eidetiche non integrabili, a partire dai criteri che le religioni si danno.

3. *Le ipotesi* dovrebbero tendere a scoprire le intenzionalità delle formazioni religiose e a chiarire il loro senso possibile a partire dall'orizzonte di ciò che in esse è inteso. Lo scopo finale potrebbe essere quello di rilevare la legittimità del senso dell'esperienza religiosa e, in connessione ad essa, riuscire a cogliere se le concrezioni e le mediazioni di tale esperienza religiosa sono accettabili.

Teologia delle religioni

(Appunti a scheda)

È un ramo della teologia che oggi in particolare è sottoposto a molte sollecitazioni.

Se la teologia delle religioni, di data assai recente, consisteva nel portare un giudizio di valore sulle religioni extra-bibliche a partire dalla fede e dalla propria tradizione, oggi tale ramo della teologia dovrebbe dilazionare nel tempo il giudizio di valore e impegnarsi invece più profondamente nella conoscenza delle religioni, passando per la «scienza delle religioni». Questo è un compito molto importante nella misura in cui ci si rende conto che un'ermeneutica dei dati biblici e di fede è a sua volta condizionata dalle conoscenze dell'oggetto che ha da essere «giudicato».

È auspicabile, in tal senso, un passaggio dalla «teologia delle religioni» (del genitivo oggettivo) a una teologia delle religioni, dove le religioni sono il soggetto della ricerca (genitivo soggettivo). E in questo quadro ritorna importante la storia e le fenomenologia della religione.

Ma che cosa aggiungerà in più la teologia rispetto alle altre discipline accostandosi alle religioni? Aggiungerà una profonda dimensione religioso-esperienziale. La teologia, infatti, nel momento dell'appropriazione intelligente della fede presuppone e vive di un'esperienza religiosa tale che non può rinunciare a vedere iscritta anche all'interno delle altre religioni e delle loro corrispondenti assunzioni di fede. La teologia, in altre parole, non potrà trattare le altre religioni con un semplice *fair play* disinteressato.

Nella sequenza cui siamo sempre ricorsi, potremmo tradurre così la teologia delle religioni:

- la *precomprensione* è data dalla fede cristiana;
- il *campo di ricerca* è dato dalle teologie interne alle singole religioni, mantenendo vivo il senso della validità dell'esperienza religiosa;
- *ipotesi*: cercare che la tesi teologica cristiana e le altre teologie vengano confermate da ipotesi storiche nella parte di valorizzazione dell'esperienza religiosa e venga confermata la tesi teologica cristiana da un'ipotesi *almeno* escatologica in rapporto al valore «sporgente» del cristianesimo.

Conclusione generale

P. Valéry scrisse un giorno che ogni opera d'arte tende di sua natura a negare ogni altra opera d'arte. Questo non vale, forse, a maggior ragione dei metodi e dei presupposti epistemologici, che tendono sempre ad escludersi reciprocamente? E si potrà mai arrivare ad una «scienza integrale delle religioni», se così stanno le cose?

Ho pensato qualche volta che la «scienza integrale delle religioni» potrebbe essere illustrata con l'esempio della costruzione di un edificio: la storia delle religioni potrebbe costituire le fondamenta di questo ipotetico edificio; la fenomenologia, l'innalzamento delle mura; lo studio antropologico della religione dovrebbe misurarsi con le delimitazioni perimetrali e con l'abitabilità; la filosofia della religione dovrebbe costituire l'architettura e la struttura portante e la teologia delle religioni potrebbe riguardare le rifiniture e — per così dire — la consacrazione dell'edificio ricompreso in armonia a partire dalla propria esperienza di fede.

L'esempio potrebbe essere di una qualche utilità per vedere in maniera unitaria il vario modo di atteggiarsi delle scienze e il loro particolare ambito nei confronti della religione o delle religioni. Resta, però, un dubbio. Per rimanere all'esempio, viene da pensare più a un edificio simile a quelli che compaiono nei quadri di van Gogh, dove la casa in mezzo alla campagna è come portata da correnti invisibili e piega da un lato o dall'altro a seconda del vento, degli urti, del movimento intero della natura.

Una scienza integrale della religione resta ancora un'utopia, forse perché utopico è uno sguardo storico-critico e «comprendente» ad un tempo, forse perché le precomprensioni, quando riguardano le stesse opzioni di fondo, non sono ulteriormente mediatizzabili, o perché i presupposti impliciti, proprio perché tali, agiscono quasi all'insaputa del soggetto stesso che ricerca e non possono, a loro volta, essere oggetto di discussione.

Discussione seguita alla relazione

D. VALENTINI: Mi riferisco semplicemente ad alcuni passaggi da lei avanzati inerenti la teologia della religione. In che senso lei riesce, epistemologicamente, a ricondurre la teologia a esperienza e poi ad elevarla dall'esperienza ad una visione globale? In che modo è in grado di riportare la teologia — lei ha parlato di teologia della religione — ad esperienza ed a collegare questa a quella propria di una religione cosmica o semplicemente creaturale?

A.N. TERRIN: Io parto dal presupposto che una teologia delle religioni ha inizio dal cristianesimo. Tale teologia non può porsi di fronte ad un ambito religioso limitandosi solo ad osservarlo, quasi che quest'ambito fosse una cultura o un mondo diverso. Dovrebbe invece riuscire a comprendere l'altro spazio religioso al pari della stessa esperienza che avviene al suo interno. Riconoscere che l'esperienza religiosa vissuta da un cristiano nel suo mondo si riflette anche — seppure in modo parziale e limitato — in un buddhista, in un indù, è importante. Ecco allora che, a mio avviso, una teologia delle religioni dovrebbe partire da un principio «revisionistico». Il *di più* poi — che è proprio del cristianesimo — lo vedrei come un fatto oltre la storia; il cristianesimo infatti è una storia all'interno di altre storie religiose. La religione cristiana parte da una precomprensione che nella storia non viene — per il momento — convalidata, ma che nella nostra intenzionalità di fede è resa valida dall'*eschaton*. Questa è la soluzione che io vedrei, anche se è una delle più difficili.

L. SARTORI: L'altro giorno aspettavano anche lei a Praglia, dove si è discusso del soprannaturale. Hanno parlato un musulmano ed un buddhista, ed il discorso — partito da una precomprensione cristiana — si è riflesso sui rappresentanti delle religioni presenti, i quali hanno reagito con competenza al problema. La salvezza viene dalle opere o dalla fede? È, cioè, una conquista o un dono? A loro è stata lanciata questa domanda, e da loro è venuta anche una risposta che in parte ha sottolineato quello che diceva lei, evidenziando l'emergenza dell'originalità e superiorità eventualmente cristiana.

C. PRANDI: Vorrei porre una domanda relativa alla teologia della religione. Mi sembra che esistano due correnti: da una parte quella globalmente cattolica che manifesta, da qualche tempo, una certa attenzione nei confronti delle altre religioni e un'esigenza di comprensione dall'interno; dall'altra una corrente protestante all'interno della quale i teologi della religione — rifacendosi in qualche modo alla contrapposizione barthiana fede-religione — molto spesso hanno sottovalutato in termini più drastici le altre religioni. A me pare comunque che da parte della teologia delle religioni — sia essa cattolica o protestante — esista sempre una visione piramidale. Il cristianesimo è la vetta e tutte le altre religioni si trovano a diversi livelli rispetto a questa ed in qualche modo sono il riflesso, culturalmente giustificato se si vuole, però riflesso dell'unica autentica rivelazione avvenuta attraverso Cristo. Ovviamente qui esiste un atteggiamento ecclesiocentrico, etnocentrico, apologetico che è quello che poi giustifica il fatto missionario. Quest'ultimo — anche se oggi le sue manifestazioni in parte sono diverse — esprime sempre un rapporto in forza del quale chi viene coinvolto è in qualche modo una persona (o una civiltà) incompleta: la civiltà avvicinata possiede solo qualche scintilla e richiede una completezza data unicamente dalla rivelazione cristiana.

A.N. TERRIN: Credo, come ho precedentemente indicato, che si dovrebbe procedere diversamente. Penso però che si possa affermare, per inciso, che i teologi protestanti sono — se Barth non lo era per la teologia dialettica oggi non è

più così — più avanzati dei teologi cattolici. A proposito basta leggere Pannenberg, dove non solo esiste una valorizzazione degli aspetti positivi delle altre religioni, ma anche un affermare che si deve partire da varie teologie considerandole allo stesso livello. Esperienze religiose qui ed esperienze religiose dall'altra parte; quello che è indispensabile è vedere come la nostra precomprensione ci dia poi una spinta in più per affermare la nostra verità di fede.

L. SARTORI: Lei cita Pannenberg, però se prende quegli autori che finora hanno avuto influenza nelle chiese, risulta che la teologia protestante è ancora sotto il fascino della contrapposizione di Barth. È pur necessario che ogni religione, quando giudica le altre, parta da un suo principio; ora è evidente che il principio cristiano è quello della pienezza. Il cammino che dal concilio si fa è questo: la pienezza è di Dio rivelatosi in Cristo, non automaticamente nella chiesa, tant'è vero che il discorso dell'ecumenismo, anche cattolico, ormai ha questa sfumatura che per me è decisiva. Altro è la pienezza e la perfezione oggettiva nel Cristo rivelato — che è in fondo l'elemento trascendente, la realitas al di sotto dei segni — e altro è il modo di esprimerlo, di viverlo, di realizzarlo. In forza di questo abbiamo il seguente paradosso: la piena perfezione non è totalmente né perfettamente espressa e realizzata nemmeno nel cristianesimo, finché — afferma il decreto dell'ecumenismo — non saremo uniti con tutte le chiese, finché — ecco l'importanza della conoscenza e l'assunzione delle religioni — queste non saranno integrate creativamente (con l'ambiguità creativa di cui si parla a livello ecumenico tra le religioni). Le religioni incontrandosi si scoprono ambigue, cioè quasi refrattarie l'una rispetto all'altra, e attraverso questa loro ambiguità e non corrispondenza nasce un senso di creatività. Fino a quando non ci sarà l'interazione e l'assunzione di tutta questa esperienza religiosa umana, non riusciremo a realizzare pienamente e perfettamente l'espressione, e quindi l'esperienza della pienezza e della perfezione. Noi possediamo questo discorso della pienezza e perfezione, ma lo abbiamo, con troppa semplicità, già considerato realizzato. Questo è in sintesi l'orientamento nel quale ci troviamo.

U. BIANCHI: A proposito di teologia delle religioni, secondo me, un grande equivoco nasce da una questione, sulla quale mi propongo di venire domani con valutazioni in parte divergenti da quelle del dr. Terrin. Mi sembra che la parola religione venga usata in un senso che direi univoco, quando invece il senso della parola religione, allo stato attuale dei fatti, appare irrimediabilmente analogo se non talora equivoco. Non di tutte le religioni si dice religione nello stesso senso della parola religione; questo è il dato di fatto. Non vi è solo la piramide che va da un meno vero ad un più vero, fino — se posso integrare con un altro riferimento di Terrin — all'assolutamente vero. Ma esiste una quantità di piramidi e, se tutte hanno, un po' immaginosamente, la forma di piramide, non per questo sono tutte la stessa piramide. Ecco allora apparire un fatto importante, che è stato inserito nella dichiarazione del Consiglio ecumenico delle chiese svoltosi in Thailandia tre anni fa. Quando tale conferenza affrontò la questione delle religioni e, più specificamente, il pericolo di sincretismo che si era già affacciato alla precedente conferenza di Nairobi, fu accettata una proposta venuta da qualcuno di noi, essendovi anche dei rappresentanti del Segretariato per i non cristiani. Tale proposta affermava l'impossibilità di penetrare una religione nei termini di un'altra. La teologia delle religioni perciò deve unire in modo paradossale due concetti che appaiono contraddittori e che forse non lo sono. In Thailandia si parlava riferendosi al futuro, perché attualmente non mi pare risultino chiare acquisizioni di una teologia delle religioni come disciplina specifica. Una teologia delle religioni non può che essere o cristiana o musulmana o induista ecc., e allora dovrà naturalmente interpretare le altre religioni sulla base della propria autocoscienza; quindi una teologia cristiana delle religioni non si trasformerà in una fenomenologia della religione né in un vago ecumenismo. In forza di ciò, essa dovrà giudicare le religioni non cristiane partendo dalla propria autocoscienza di messaggio rivelato, ma dall'altra parte non potrà analizzare queste religioni avendo come riferimento se stessa. Come cercare di unire queste due esigenze, qui è il problema della teologia delle religioni. Quando si parla di religione non si deve sempre pensare, ripeto, che si parli della stessa cosa, perché questo è un

concetto soltanto analogo e qualche volta univoco. Guai se non fosse così, perché il risultato sarebbe che l'umanità è spaccata in due: quella religiosa e quella non religiosa; e questo determinerebbe conseguenze terribili su tutti i piani, sia pratici come teorici. Ciò che si chiama religione può essere paragonato ad un altopiano frastagliato, dove da una parte esistono dei burroni (se si guarda a ciò che chiaramente non è religione) e dall'altra delle emersioni variamente correlate. Quindi, ogni religione va analizzata secondo il suo proprio modello, con l'idea che non tutte le religioni sono religioni nello stesso senso della parola religione. Quanto da me affermato viene a porre una riserva riguardo alla tematica della completezza. Si potrebbe infatti pensare che questa completezza emerga dall'esigenza propria di ogni religione — eventualmente diversa dalla domanda di altre — tendente a essere una somma ed una risposta complessiva a tutte queste domande, ma io dubito che a ciò si possa mai arrivare. Penso che molte richieste religiose — ma di un certo tipo di religiosità — rimarranno confinate al loro particolare ambiente storico-culturale. Allora si tratta di vedere, per esempio, come il cristianesimo intenda esplicitare il suo universalismo storico-obiettivo — che lo fa una religione universalistica fra le più universalistiche di quelle che si sono viste — senza però nello stesso tempo proporsi come una risposta totale a tutte le possibili domande che si sono collocate, in un modo o nell'altro, sotto l'ombrello della religione intesa come concetto non univoco. Su quest'ultimo concetto mi sembra che ci sia un grande difetto in tutte le discussioni attuali di teologia delle religioni. Anche questa ambivalenza fra la posizione barthiana e quella invece di grande apertura ed accettazione, che appare un'alternativa onnicomprensiva, in realtà è un'alternativa molto limitata che non tiene conto di quest'ampia zona consistente nel fatto che le religioni non sono tutte religioni nello stesso senso della parola religione.

L. SARTORI: Quando lei adopera la categoria di analogia intende che dentro tale vocabolo si possono inserire anche — come si fa spesso oggi — dei fenomeni umani che dalle religioni ufficiali non vengono chiamati esplicitamente religiosi quali, ad esempio, i movimenti messianici, politici,

ecc.? Lei con tale categoria dell'analogia non recupera anche questo o intende escluderlo?

U. BIANCHI: Io parlerei di un'analogia stratificata a più livelli, di un'analogia che in determinati casi è più evidente, anche se si tratta di modelli diversissimi, quasi opposti. Se prende un monaco benedettino ed uno buddhista l'aspetto positivo dell'analogia da una parte sembra arrivare altissimo, dall'altra invece crolla a livelli infimi. Invece quando si parla di parareligioso, di criptoreligioni, di pseudoreligioni, di comunismo come religione, ecc., allora — come dicevo prima — la tipologia storica delle religioni deve evidenziare che il reticolo di aspetti affini è molto meno nutrito e significativo, rispetto a quello che abbiamo motivo di chiamare religioni.

G. PENZO: Mi sembrava, prof. Terrin, che lei poco prima volesse distinguere tra argomento di religione e scienza delle religioni. In realtà alla fine mi è apparso che lei sia rimasto un po' troppo legato ad una dimensione scientifica — direi quasi alla Hegel — in questa sua esposizione di precomprensione, campo di ricerca, ipotesi, ecc. Non si potrà mai dare un senso definitivo ed affermare che cos'è la religione; è una conoscenza scientifica che si rimanda ed in forza della quale il singolo resta sempre al di fuori. Noi che facciamo religione siamo posti in questione sul metodo della religione, e questo essere messi in discussione non è scienza, bensì la sacralità del sacro. E allora, se noi crediamo alla sacralità del sacro come storia del sacro, saremo sempre proiettati all'esterno della religione; in questo modo non siamo esseri religiosi ma esseri scientifici. Lei citava Heidegger, ma Heidegger le darebbe torto su questo punto col discorso che ha tenuto ad Amburgo nel '27. Non è tanto Dio l'oggetto della teologia quanto la fede in Dio che deve essere posta in questione. Tuttavia la fede in Dio non è fede in qualcosa di dogmatico, è la fidelitas della fede che viene sottoposta ad un punto discriminante, ma non il momento del divino come oggetto. Il suo discorso è hegeliano.

A.N. TERRIN: Se riesco a comprendere bene quello che lei sta dicendo, il suo problema è di non vedere, dentro la

precomprensione, questa dimensione esistenziale che già viviamo. Quando Heidegger in *Fenomenologia e teologia* parla della positività della vita cristiana, non fa riferimento a chissà quale fondamento del cristianesimo, ma afferma che questa positività e storia del cristianesimo esiste. Perché noi non possiamo affermare che è questa precomprensione espansa nel cristianesimo che vale come esistenza del cristiano? Io direi che qui ci incontreremo; tuttavia il mio problema consiste anche nel come giustificare, dal lato storico, questa precomprensione ampia, questa positività del cristianesimo, quando la religione cristiana è vicina ad altre religioni chiamate così per analogia. In maniera analogica, per venire a Bianchi, anche le altre sono religioni, non possiamo non ammetterlo. Come affermiamo che io sono un uomo, che gli altri sono uomini e che il confronto avviene fra persone, dobbiamo altrettanto ammettere che esistono questi confronti; altrimenti non potremmo più confrontare niente con nessun'altra cosa con il problema dell'analogia. Il concetto di analogia deve essere impiegato non solo in rapporto alla storia ma anche in rapporto alla teologia.

G. PENZO: Mi sembrava che il suo discorso fosse alquanto diverso, e cioè che lei volesse quasi individuare uno spazio di questa precomprensione nella storia; ecco allora che lei spostava tale precomprensione al di là.

A.N. TERRIN: Io non affermo che la precomprensione nella storia non esista e sia soltanto escatologica, ma che si tratta di un'ipotesi storica che si verifica soltanto escatologicamente per colui che già parte dalla positività del fatto cristiano. È chiaro che esiste un qualcosa di hegeliano in questo; tuttavia non vedo nessun'altra alternativa per cercare di unire la storia in cui viviamo noi all'interno del cristianesimo, e le storie delle altre religioni che sono vicine a noi. Fra storia e normatività bisogna scegliere, perché la prima non possiede i criteri anche normativi interni. Come trovare un criterio normativo per giustificare la nostra fede dentro la storia in maniera assiologica? Io lo trovo — come pure Pannenberg — a livello escatologico, cioè accettandolo ora e rinviandone la verifica alla fine.

DOMANDA: Ciò che mi ha creato qualche imbarazzo riguarda un punto marginale della sua relazione e precisamente i compiti da lei assegnati alla filosofia della religione. Il lavoro principale, a suo parere, sarebbe la ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza religiosa. Rimanendo in un ambito puramente fenomenologico, penso che l'aspetto veritativo della religione non possa trovare una possibilità di risposta. Credo che una filosofia della religione, se vuole essere adeguata, deve abbozzare anche un tentativo di risposta al problema veritativo, cioè al problema se ciò che è proprio dell'esperienza religiosa abbia una consistenza oggettiva che trascenda l'attributo fenomenico. Solamente in questo caso possiamo esorbitare dall'ambito delle ipotesi e tentare di pervenire ad un problema di inferenza.

A.N. TERRIN: Questo è per me il discorso più interessante e difficile. Io sarei del parere di vedere se è possibile, una volta per sempre, riuscire a cogliere le strutture originarie della coscienza religiosa. Qui noi ci poniamo ad un livello trascendentale, dove non occorre più dire qual è la verità oggettiva, perché a tale livello non esiste una realtà che sia «esterna» come un oggetto. Questo avviene perché a livello trascendentale la messa in evidenza delle strutture primordiali nella coscienza religiosa comporta anche una loro legittimazione.

DOMANDA: Allora il discorso si sposta e considera se questo livello trascendentale è veramente il livello ultimo della realtà?

A.N. TERRIN: Questa è la mia visione per una fondazione dell'esperienza religiosa.

II STORIA DELLE RELIGIONI

UGO BIANCHI

Una definizione della disciplina che chiamiamo storia delle religioni è la seguente: scienza storica — e più precisamente storico-comparativa — che ha come oggetto le manifestazioni, nell'universalità del tempo e dello spazio, di quell'atteggiamento umano che chiamiamo «religioso». Naturalmente, questa definizione sarebbe in parte tautologica se non implicasse una problematizzazione scientifica e una chiarificazione metodologica concernente il termine «religioso». Infatti, questo termine compare nel *definiendum*, il religioso, le religioni, e ricorre allo stesso tempo nella definizione.

Ciò che salva la definizione dall'essere tautologica è l'accentuazione del carattere storico, anzi storico-comparativo della disciplina in questione; in altre parole, l'accento posto sul metodo che di essa è proprio. Il che è conferma di un dato di esperienza comune, nel campo della ricerca, che cioè oggetto e metodo di una disciplina scientifica si coinvolgono e quasi si «costruiscono» a vicenda, nel senso che una pertinente determinazione dell'oggetto da studiare (pertinente, cioè scientificamente concepibile e «agibile») sarà possibile solo con la progressiva messa in opera di un metodo adeguato, la quale a sua volta sarà condizionata dalla effettiva, progrediente presa di contatto con l'oggetto medesimo.

È infatti evidente che la natura della storia delle religioni come disciplina storica implica che essa, nel prendere in esame fatti, idee, credenze, modi di comportamento, intenda studiarli nel concreto del divenire storico, con particolare

attenzione ai problemi di origine e di svolgimento. Come ogni disciplina storica, la nostra disciplina è innanzitutto «idiografica», individuante. La comparazione è solo un secondo momento, anch'esso riconducibile a metodologia storica (storico-comparativa) e per nulla risolvibile in «fenomenologia». Si tratta infatti di individuare dati («fatti») che si trovano vitalmente situati in contesti, i quali a loro volta si identificano come «processi» storici; e questi, non meno che i fatti sulla base dei quali sono ricostruiti, sono oggetto di indagine individuante, idiografica. Sarà dunque non solo tra «fatti» — dati elementari — ma anche e soprattutto tra «contesti» e «processi» storici che avverrà la comparazione (storica); la quale quindi avviene tra immagini «in movimento» e non tra immagini immobili come quelle di un apparecchio per diapositive.¹

Questo per quanto concerne il momento idiografico della ricerca di storia delle religioni, momento che già è sufficiente per distinguere una disciplina siffatta da quella che sarebbe una «fenomenologia» priva di spessore storico, anche la più volutamente «positiva», cioè la più lontana da impostazioni filosofiche, concettuali e normative (dico di una concettualità *a priori* rispetto alla ricerca idiografica e comparativa).

Comprenderà infatti, tale momento idiografico, ciò che nessuna generalizzante fenomenologia potrà dare, cioè il senso del movimento, del formarsi e dello svolgersi di quei dati che, per essere «eventi» e nessi tra eventi, sono inseparabili dal concreto, dall'effettuale, e pertanto non riassorbibili in una sistematica di natura teorica, né subordinabili, nemmeno «euristicamente», a una «tipologia ideale» nel senso di M. Weber.

Ma le cose si fanno ancora più chiare se, al di là del momento idiografico, guardiamo al momento che più di tutto qualifica la storia delle religioni, cioè al momento storico-comparativo (come è ovvio, non opponiamo qui idiografico a nomotetico o a normativo, ma a comparativo, di una comparazione storica, s'intende). È chiaro che una compara-

¹ Secondo un paragone di WIDENGREN G., in «Numen» 10(1963), p. 167 (= BIANCHI U. - BLEEKER C.J. - BAUSANI A., *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972, p. 10).

zione simile non avrà nulla di quella astrattezza e sistematicità (apparente) che caratterizzano l'illusoria positività della attenzione e comparazione fenomenologica, e l'altrettanto illusoria positività della concezione evoluzionistica. Sarà invece, la comparazione storica, chiamata a prolungare, per così dire, il momento idiografico, identificando, ove possibile, quei fenomeni di «diffusione culturale» che possono spiegare — in determinati casi — alcune di quelle convergenze tra fatti, contesti e processi storici che la ricerca storica può permettere di constatare (si pensi, ad esempio, ad alcuni tratti fondamentali della teologia cristiana nei rispetti di corrispondenti tratti della teologia antico- e inter-testamentaria). Infatti, anche una serie di eventi il cui divenire è almeno in parte riconducibile ad altri, che ne sono il presupposto, una volta inserita con questi in un più vasto contesto, viene a identificare quest'ultimo come, ancora, oggetto di conoscenza idiografica, cioè appunto come un grande, articolato «evento».

Dove invece la ricerca storico-religiosa dovrà fare le sue prove più delicate come ricerca storico-comparativa, sarà quando si dovranno prendere in considerazione problemi comparativi che non siano riducibili al tema della diffusione, che non identifichino cioè grandi «famiglie» implicanti connessioni genetiche tra i vari elementi costituenti: quando cioè si dovrà rendere conto di analogie tra formazioni storiche sviluppatesi indipendentemente l'una dall'altra. Si cita qui, nel mondo delle religioni, il caso del politeismo, delle formazioni politeistiche, le quali sono individuabili come entità storiche ben più concrete e storico-culturalmente condizionate di quanto non sia l'astratta caratteristica comune di implicare la coesistenza di più divinità dentro un unico sistema (del resto, già il concetto di «divinità» non andrebbe trattato con generica astrazione, ma storico-tipologicamente qualificato, in relazione appunto ai vari politeismi e ai contesti storico-culturali in cui essi sono inseriti). Ora, questi contesti sono quelli tipici delle più antiche culture «superiori», le culture «urbane», santuariali e agricole di Mesopotamia, Siria-Palestina ed Egitto, ed in genere dell'antico Mediterraneo orientale, con prolungamenti fino all'Arabia pre-islamica, come anche della valle dell'Indo, dei grandi bacini fluviali cinesi e del Giappone; terra, quest'ultima,

dove, come in India, il politeismo sussiste (e si aggiungano, in questa collana di alte culture di tipo arcaico, anche se in assoluto ben più recenti, quelle mesoamericane e andine, quelle sudanesi e rodesiane e quella polinesiana, anche se in taluni di questi casi si tratta talora di fenomeni di diffusione da regioni di più antica «alta cultura», sia pure tramite le distese immense del Pacifico o quelle più attraversabili dei «mari del sud»; e del resto, già tra Asia anteriore ed Egitto antichi sussistono problemi di diffusione culturale e religiosa).

Ma dove il metodo storico-comparativo sarà chiamato a fare le sue prove più difficili, e più contestate, sarà quando si tratterà di dare un contenuto, non fenomenologico ma appunto su base storico-comparativa, a termini di estensione anche più vasta, fino a diventare universale (di una universalità concreta, *de facto*, non «categorica» e *de iure*), come «mito», «rito», «preghiera», «sacerdozio», «sacrificio», «maggia», «sacro», e, finalmente, «religione» e «religioso». È qui, dove la fenomenologia della religione ha vastamente esteso il suo dominio, ma anche ha mostrato i suoi limiti, quando sotto il nome, appunto, di fenomenologia, ma anche di «scienza delle religioni» o magari di «storia delle religioni», ed ereditando per una parte da terminologie e generalizzazioni evoluzionistiche, ha teorizzato su nozioni di largo ma non sempre benefico effetto quali «mana», «totem», «tabù», animismo, «il sacro» ecc.: tutti termini, come anche quelli sopra elencati, cui è stato riconosciuto arbitrariamente (non problematicamente, cioè) un significato univoco, estendentesi in maniera generalizzata a culture tra le più diverse e quindi fuori di una impostazione storica.

* * *

Fermandoci a quanto riguarda i termini «religione» e «religioso», in quanto termini tecnici delle discipline storiche e fenomenologiche, cioè in quanto rispondenti positivamente ad una serie di realtà culturali che interessano tutte le regioni e le epoche accessibili della storia umana (prescindendo cioè dalla concettualizzazione in sede filosofica, teologica e comunque normativa), è chiaro quanto un significato univoco dato a questi termini, sulla base di una «definizione» di ciò

che è religione, sia insieme arrischiato e dannoso, data la disparità notevolissima che regna tra le diverse «religioni» e data la corrispondente incertezza sulla estensione da riconoscere al termine stesso in quanto esprime realtà studiabili in sede positiva. È il buddismo una religione o una filosofia? È la magia appartenente al più vasto cerchio della religione, oppure i due termini, religione e magia, si contrappongono frontalmente quanto a significato e quanto a adeguata denominazione categorica dei rispettivi fenomeni? E se questo è, formano tuttavia, religione e magia, come le due branche di un più generico fronte del «soprannatura», della «credenza» e della ritualità, oppure nessun particolare legame, anche se di rivalità, le lega insieme a preferenza di altre forme culturali?

Formulare queste domande, significa già intendere che si tratta di falsi problemi, cioè di problemi mal posti, di alternative che non hanno risposta. E che male si darebbe al termine «religione», e agli altri termini generali che abbiamo sopra elencato, un significato univoco, corrispondente ad una precisa definizione, sulla base della quale, deduttivamente e in qualche senso normativamente (cioè almeno nel senso di una normatività fenomenologica) cercar poi di includere nel mondo della religione determinati fatti e contesti o escluderne altri (p. es. il buddismo nella sua formulazione più specifica, quella che allinea dolore, esistenza e desiderio, o la magia). Le cose sono diverse se si riconosce al termine «religione», in quanto valido in una fenomenologia legittima (che cioè nasca da, anzi si identifichi con una ricerca storico-comparativa), il valore di un termine «analogo» — cioè non univoco né equivoco —: un termine cioè che viene a coprire realtà (e concetti) che hanno tra loro disparità altrettanto profonde quanto le affinità, profondità che arriva fino alle radici storiche e motivazionali di queste realtà stesse, di queste formazioni «religiose». Così, non potremo figurarci il mondo della religione come un tronco, uscito da una medesima embrionale radice, che poi si ripartisca in rami e diramazioni che sarebbero le varie religioni o famiglie di religioni; oppure come un «genere», appunto la religione, che poi si ripartisca in «differenze specifiche», appunto le religioni.

Quanto abbiamo detto implica ovviamente che la ricerca,

tante volte tentata, di un «minimo comune denominatore» delle religioni, cioè di un contenuto, per quanto piccolo, o di una forma, per quanto latissima, comune a tutte le religioni è impresa illusoria, almeno allo stato attuale delle conoscenze; e lo stesso si dica di un «universale» («religione»), sia esso inteso alla maniera dei «realisti esagerati» della logica scolastica, o alla maniera dei «moderati» di questa stessa logica («universale», beninteso, di cui non contestiamo la validità in altri casi, diversi da quelli che pone la ricerca storico-comparativa. Così, il genere «vertebrato» si realizzerà in maniera univoca nell'uomo e nel cavallo, che ambedue conterranno tutte e sole le qualità dell'essere animale costruito su un sistema di vertebre, ma non lo stesso tipo di rapporto andrà bene tra le religioni, nelle quali è impossibile trovare la realizzazione univoca di un unico sistema, di un unico «contenuto» o di una unica «forma»). In altre parole, nessuna «parte» di nessun mondo religioso è così isolabile dal suo contesto da prestarsi a tale impresa; più ancora, nessuna parte di nessun mondo religioso è tale da potersi ritrovare in ogni mondo che per altro verso, cioè in grazia di altre connessioni, appaia definibile come «religioso».

Occorre infatti tener presente che tali connessioni esistono, anche per sistemi che per il resto appaiono veramente disparati. Si pensi a un fenomeno come il monachesimo cristiano in quanto comparabile con quello buddista, per certe affinità che hanno fatto perfino fantasticare su influenze o rapporti storici tra i due. Eppure, il contesto (storico e ideologico), anzi le premesse dottrinali dell'uno e dell'altro sono ben diverse. Diremo dunque che uno di questi monachesimi, quello buddista, non è religioso, e che uno di questi contesti, quello buddista, non è religioso, perché non fondato su dati e nozioni solitamente così connaturati alla religione quali l'idea di Dio e della permanenza dell'anima? O diremo che il monachesimo buddista è un esito religioso di una visione del mondo «filosofica» e «sapienziale» ma non religiosa? Evidentemente, queste maniere per uscire dalla difficoltà sono di ben scarso valore: la prima, perché pone una frattura, tra cose religiose e cose non religiose, che fa violenza alla varietà innegabile e profonda di quei fenomeni — e il buddismo è uno di questi — i quali, sia pure con diversissime forme e motivazioni, si mostrano sensibili (e nel

caso del buddismo estremamente sensibili) a toni «spirituali» (critica del mondo, interpretazione metafisico-soteriologica del dolore dell'esistenza e connesso ascetismo) che risuonano frequenti e tipici nel mondo della religione. La seconda, perché separare il fenomeno monastico buddista dalle sue motivazioni — al punto di porre tra quello e queste una *metabasis eis allo genos* — è chiaramente riduttivo, anzi errato. In terzo luogo, chi separasse il buddismo dal mondo della religione farebbe violenza alla storia, in quanto separerebbe dalle sue radici (speculazione upanishadica sul *karma*, il *samsara* e il *nirvana*) uno degli sviluppi più originali e radicali di questa stessa speculazione, nel vivo contesto dell'India dal secolo VIII a.C. in giù.

Del resto, è ovvia osservazione che già l'uomo comune, nella comune esperienza di un ambito culturale sufficientemente vasto (quale non ha atteso l'età moderna per manifestarsi: il Medioevo conobbe più o meno bene l'Islam, di cui talora anzi accentuò in maniera errata le origini cristiane, e Marco Polo poté qualificare di idolatri — cioè di gente di perversa religione — i buddisti, in grazia non della loro «filosofia» ma delle forme e dei destinatari del culto e pur notando le affinità cristiane delle loro istituzioni monastiche), l'uomo comune — dico — fa spontaneamente uso dei termini «religione» e «religioso» per denominare fenomeni, pur selettivamente da lui condivisi o rifiutati, che sono molto disparati tra loro e talora in forte concorrenza e opposizione. E questo avviene anche fuori di culture costituzionalmente o per ragioni storiche più immediate disposte a forme di convivenza e tolleranza religiosa, avviene cioè anche all'interno di culture e religioni nelle quali il concetto di religione falsa, anzi di religione di ispirazione demoniaca è variamente implicito. Ora, quello che in maniera confusa e irriflessa è praticato già dall'uomo della strada, cioè l'uso «fenomenologico» ampio, specifico per un verso ma privo di determinazioni per un altro, del termine «religione», pone un problema, ma nello stesso tempo fonda un uso da parte dello studioso, che è chiamato a una presa di coscienza dei fondamenti concettuali dell'uso del termine.

Questa presa di coscienza ha riferimento alla cultura di base dello studioso. Se questo è di matrice culturale europea (come di matrice culturale europea è la disciplina che

chiamiamo storia delle religioni), si darà coincidenza tra l'esperienza di base dello studioso (cristiana, ebraica — esperienza non necessariamente fondata sulla professione diretta, personale, della religione in questione) e l'uso del termine «religione», presente in tutti i principali gruppi linguistici europei, dalle lingue romanze alle germaniche alle slave: un uso che presuppone le origini e i significati latini del termine stesso, ma non si limita a questi, che certo sono restrittivi (*religio* come «osservanza» collegata al mondo del divino) rispetto all'uso moderno.

Su questa base, sarà possibile rendersi conto come la dinamica dell'uso estensivo del termine religione si fondi su una progressiva estensione di questo termine a indicare fenomeni — ad «annettere» fenomeni — tra loro distinti e spesso disparati, sulla base della constatazione di analogie o di affinità che possono essere, caso per caso, le più diverse: esse possono andare, come si è già osservato, da affinità evidenti concernenti l'idea di Dio creatore e giudice (cristianesimo, ebraismo, islamismo, qui con fatti di influenza storicamente determinabile di una entità sull'altra) fino alla sopra ricordata affinità di istituzioni di tipo monastico, passando attraverso una serie di tipologie ricchissime e variegate. Avviene così che attraverso il dispiegarsi vario di questa serie di «analogie» — talora caratterizzate da eventi di natura diffusionistica (influenza di un mondo culturale su un altro, presenza di dati di una religione nella genesi di un'altra), talora invece sulla base di sviluppi paralleli e indipendenti — si apra man mano, progressivamente estendendosi alle diverse aree culturali del pianeta, un panorama vario, quello appunto delle religioni, che si può assomigliare a un grande acrocoro che risulti dal giustapporsi di serie montagnose diverse, di emersioni disperate, non culminanti in un unico picco ma frastagliate in un gioco complesso e non deducibile di displuviali, le quali identificano volta a volta i lati opposti di una stessa emersione e altra volta invece, anche se spazialmente contigue, appartengono a tutt'altra «logica» di sistema.

In altri termini, ad un esame comparativo, che voglia (come deve) tener conto di una metodologia storica e, anzitutto, filologica, e quindi di quei «contesti» e «processi» di cui sopra si diceva, il mondo della religione apparirà come

tenuto insieme da un variegato reticolo di parziali e a volta a volta diverse affinità — pur condizionate da differenze altrettanto profonde —: affinità che concerneranno spesso piuttosto «aspetti» comuni che non pieni «contenuti» comuni, e che sconsigliaranno di porre, in quella sede storico-comparativa che è quella che ora ci interessa, il termine e il concetto di religione come un termine o un concetto «univoco», come universale, cui possa applicarsi un ragionamento *per genus et differentiam*. Sarà invece questione di un termine e di un concetto «analogo» — nel senso aristotelico-scolastico del termine —. Il mondo della religione ci apparirà dunque, almeno in questo stadio della ricerca — stadio che nessuna fenomenologia generalizzante potrà arrogarsi di considerare superabile con i suoi mezzi, perché un superamento sarebbe possibile solo come risultato di una concreta e dimostrata analisi storico-comparativa — ci apparirà, dico, come un grande «analogo», cioè come una rete, appunto, di differenziati tipi di rapporto, da quelli di natura diffusionistica a quelli risultati da affinità (mai identità) di parallelo sviluppo.

Del resto, solo il ricorso a questo «analogo» permette di superare una aporia della ricerca storico-religiosa, o piuttosto di una non avvertita fenomenologia. Sulla base del noto adagio scolastico, *quo maior extensio eo minor comprehensio*, avverrebbe necessariamente che, se si usasse il termine religione come un univoco, l'estendersi di questo termine a sempre nuove realtà storiche, tra loro necessariamente differenziate, ridurrebbe ben presto a nulla, cioè farebbe «scoppiare» la *comprehensio* del termine stesso, cioè ne ridurrebbe a nulla il contenuto. A che ciò avvenga può opporsi solo un cosciente uso «analogico» del termine religione: e questo non nel contesto di una mera alternativa logica, ma nel contesto di una consapevolezza storico-comparativa, cioè come esito dell'applicazione di un metodo positivo e induttivo di ricerca.

Non solo: ma l'uso del termine religione come analogo permetterà di evadere da un'altra aporia anch'essa fatale, che consiste nel fatto che, per dedicarsi allo studio della religione nelle sue forme, apparirà necessario il possesso preventivo di un «concetto» di religione, che permetta di selezionare l'oggetto della ricerca, mentre d'altra parte solo al termine di una ricerca di natura positiva e induttiva si potrà

pretendere a una definizione del concetto medesimo. Si potrebbe pensare di evadere l'aporia mediante l'uso di un procedimento dialettico tra deduzione e induzione, tra definizione previa e «verifica», tra sistematico e «positivo», tra teoria e ricerca. Tenuto conto del tipo di problema, cioè della presa in esame di dati caratterizzati da pari profondità di affinità e di disparità, inseriti nella varietà irriducibile di storie distinte, cioè tenuto conto della religione come un «analogo», tale procedimento dialettico sarebbe fuori luogo, un ibrido aperto alle peggiori confusioni, riduzioni e metodiche, anche se non programmatiche, soppressioni. Un'altra dialettica sarà invece appropriata, conforme alle esigenze della ricerca positiva: dico una dialettica tra ciò che in sede di ricerca storica e storico-comparativa è già acquisito e quelle che sono le successive acquisizioni di una indagine che, anch'essa fondata su base filologica, idiografica e positivamente storica, si aprirà man mano ai panorami di una più vasta considerazione comparativa. Il che non porterà invece ad aggiungere sempre nuovi elementi a quel complesso e, in un determinato senso, policentrico «acrocoro» (risultante peraltro da storiche e storicamente seriabili emersioni) di cui sopra si diceva.

È in questi termini, mi sembra, che questo grande «analogo» che è il mondo della religione — un analogo che conosce, perché no?, fenomeni più centrali e fenomeni più periferici, una volta che possa gettare uno sguardo sufficientemente panoramico sul tutto — è in questi termini, appunto, che tale analogo apparirà come un universale, ma un universale «concreto», emergente su base di indagine positiva e su base di indagine storico-comparativa. È in questi termini che la storia delle religioni si realizzerà anche come «tipologia storica delle religioni», sostituendo quella fenomenologia a due dimensioni — priva cioè del senso storico della profondità, cioè dei temi di genesi e di svolgimento — che si è prestata talora, anzi spesso, a generalizzazioni esangui, e che, proprio lei, si è prestata ad usi tendenti ad affermare il contrario dei suoi propri intendimenti «religionistici»: cioè ad usi e finalità riduzionistici o di ribaltamento delle posizioni. L'uso di categorie fenomenologiche ed «ierologiche» da parte di un Durkheim, di un De Martino e magari di un Altizer dovrebbe rendere avvertiti in questo senso. A ciò si

aggiunga che, non tanto paradossalmente, la fenomenologia della religione può essa stessa risultare riduttiva, quando applichi — contrariamente alle sue dichiarazioni di principio, che peraltro male possono realizzarsi senza la considerazione determinante del metodo storico-comparativo — degli schemi particolari per interpretare il mondo della religione nel suo complesso, cioè quando si rifaccia a teorizzazioni arbitrarie e generalizzanti come quelle del «mana» o del «sacro» o quando si riferisca di fatto a una religione per farne termine di paragone e di interpretazione per le altre; il che, rispettivamente, avviene in note esposizioni di fenomenologia religiosa di ispirazione protestante (alla Van der Leeuw e alla R. Otto) e cattolica (alludo al libro di A. Lang,² che peraltro non fa testo; ma altre volte si dà un uso estensivo dei due fenomenologi protestanti or ora menzionati, come anche di Eliade), cui si aggiunga la posizione di Eliade stesso, genericamente «religionistica» nelle sue formulazioni di base, non prive di elementi gnostizzanti (alla Guénon?) e di riferimento dualistico (nel senso storico-religioso di questo termine, non in quello metafisico di trascendenza). Quanto all'altro riduzionismo, quello comunemente inteso, psicologico, sociologico e «antropologico», ne diremo più avanti.

* * *

Terminiamo queste considerazioni con qualche riferimento a due questioni spesso accennate nelle discussioni relative alla storia delle religioni e al suo metodo: il tema dei requisiti e delle possibilità della comparazione storica, e il tema del «riduzionismo». Per far questo ci riportiamo a nostre precedenti formulazioni, che ci sembrano appropriate anche in questo contesto.

La comparazione storico-religiosa significa tutt'altro che identificare cose disparate, o vedere in esse «analogie» solo superficiali e storicamente irrilevanti; la ricerca storico-comparativa, al contrario, ha lo scopo di ben distinguere,

² *Introduzione alla filosofia della religione*, Brescia 1959 (trad. it. di *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957), che veramente tratta di filosofia della religione, ma facendo ampio spazio alla fenomenologia (p. 42 ss).

appunto elaborando il concetto storico-concreto di «analogia» cui sopra si faceva riferimento, e individuando rapporti e relazioni tra fatti e processi storici. Questi rapporti e relazioni possono concernere il campo più specifico degli influssi, delle convergenze, delle divergenze eventualmente verificabili tra realtà che siano state in contatto obiettivo nel tempo e nello spazio (per esempio, studiare i misteri di Mithra in rapporto alle origini persiane del dio Mithra, ma anche in rapporto agli altri culti misterici del mondo tardo-romano, che influirono sul mitraismo e gli comunicarono anche determinati contenuti). Tuttavia, come si è già osservato, rapporti, relazioni, «analogie» (sempre nel senso sopraindicato) possono essere verificabili anche tra fatti o processi storici che non siano stati in contatto immediato nel tempo e nello spazio, ma che corrispondano a una tipologia di genesi e sviluppo sufficientemente «analogica». In altre parole, si dà pure un legittimo concetto di «tipologia storica». L'esempio classico che si dà, a proposito, è quello dell'insorgere di istituzioni feudali nell'Europa alto-medioevale e in Giappone; in storia delle religioni, l'esempio classico — già sopra addotto — è quello del politeismo come particolare tipo di credenza e prassi religiosa, verificatosi particolarmente nelle cosiddette «alte culture» o «civiltà superiori» del mondo antico, in Oriente e in Occidente.

Un altro punto da precisare in sede di metodologia della storia delle religioni concerne il «riduzionismo». Questo consiste nel ricorso *programmatico* a categorie concettuali e reali diverse da quella religiosa per spiegare l'insorgere e il perdurare della religione, o la natura di questa. Esso ha due forme: il riduzionismo psicologico (classica la riduzione freudiana della religione a circostanze tipiche della storia psichica dell'individuo; meno chiara, ma, sembra, fondamentalmente riduzionistica anche la posizione di Jung, nel quadro dell'«inconscio collettivo») e il riduzionismo sociologico (positivistico-comtiano, marxiano, ecc.). Ora il riduzionismo, per il fatto che introduce presupposti di natura filosofico-sistemica in una ricerca che vuol essere essenzialmente e irriducibilmente storico-positiva, contrasta con i presupposti stessi della metodologia della storia delle religioni — così come contrasterebbero altri presupposti di tipo teologico, anti-teologico o filosofico-sistematico, quando

fossero parimenti addotti come strutture portanti o anelli di una argomentazione storica. Questa, per essere tale, deve essere valevole e verificabile per tutti coloro che, appunto, alla metodologia storica intendano riferirsi. Si noti inoltre che l'esclusione del riduzionismo psicologico e di quello sociologico non implica affatto un'affermazione pregiudiziale e condizionante della religione come metafisica struttura a priori auto-justificantesi e coestensiva per principio ad ogni storia umana nel tempo e nello spazio. L'affermazione di una universalità della religione rispetto alle culture umane rimane sempre, si noti, ben fondata (nonostante l'esempio, ancora non probante, di società attuali parzialmente ateistizzate): ma, appunto, l'affermazione di una universalità della religione in tanto è valida (in sede di storia delle religioni) in quanto verificabile con la metodologia storico-comparativa, e tenendo conto del sopra illustrato concetto di «analogia». Né questo toglie che in altre sedi di ricerca scientifica si possano trarre deduzioni ulteriori da tali verificazioni: l'essenziale è che non ci si sostituisca ad esse. Da tutto ciò risulta anche come sarebbe improprio definire la storia delle religioni come «impegnata», o, al contrario, «agnostica» (che sarebbe pur sempre una posizione filosofica) o «neutrale». La storia delle religioni, piuttosto, deve occuparsi di essere, e di essere considerata, come metodologicamente *pertinente* alla sua natura di ricerca storico-positiva.

E finalmente una considerazione sulla universalità dell'impegno storico-comparativo della storia delle religioni, impegno che, per definizione, non può conoscere barriere di tempo o di spazio. Su questo punto, per ovvie ragioni sistematiche, ma anche per legittime obiezioni di carattere pratico (come potrebbe uno studioso, o una cerchia di studiosi scientificamente cooperanti, avere tutte le necessarie conoscenze filologiche?) si sono avanzate obiezioni alla storia delle religioni, in ambiente storicistico italiano, ma anche da parte di studiosi di altra provenienza, specie, appunto, filologica. Se queste obiezioni, specie le ultime, si oppongono giustamente alla storia delle religioni ingenuamente comparatistica di tipo ottocentesco (e degli evoluzionisti della scuola detta «antropologica», che pure ha i suoi meriti), oppure se queste stesse obiezioni si oppongono al genericismo di parte della attuale fenomenologia della reli-

gione, esse hanno tutto il loro diritto. Non lo hanno più quando dimenticano questo: che molto spesso lo storico delle religioni (che pur dovrà avere anche una sua specializzazione filologica, e quindi una sensibilità filologica che gli sarà preziosa anche quando dovrà fare riferimento a ricerche altrui) di fatto si è trovato in molte occasioni a percepire, all'interno di documenti studiati da assiriologi, egittologi, indianisti, storici del cristianesimo, medievalisti, storici del pensiero, ecc., riferimenti importanti, o quanto meno problemi reali, che proprio una generale sensibilità storico-religiosa e storico-comparativa gli ha segnalato, e sui quali egli ha potuto rendere attenti gli altri studiosi. In questi casi, il fatto decide del diritto: la storia delle religioni ha con ciò stesso raggiunto la prova della sua legittimità scientifica. Senza dire che religioni e culture non vivono ciascuna in un loro separato pianeta: e che stabilire rigidi limiti e confini di un interesse storico e anche storico-tipologico nel senso sopradDETTO sarebbe arduo e in definitiva convenzionale e illegittimo. In conclusione, tanto varrà la ricerca storico-religiosa, quanto varranno le sue acquisizioni di fatto: e ciò vale anche per le altre discipline, non meno quelle filologiche che quelle di altro genere.

Non è qui possibile seguire il decorso degli studi di storia delle religioni: diremo solo che tendenze filologizzanti si sono spesso affiancate a tendenze etnologizzanti, sia pure in relazione a nuovi problemi e a nuovi metodi. Per quanto riguarda questi ultimi, essi possono essere bene sintetizzati con il riferimento ai diversi modi in cui è stata concepita la comparazione in sede di storia delle religioni. Abbiamo così:

a) una comparazione come quella delle scuole evoluzionistiche, che voleva essere storica ma che in realtà era soprattutto di tipo naturalistico: credenze e usi religiosi venivano comparati e sistemati in una linea unica e predeterminata di evoluzione sulla base di un generico e storicamente non qualificato passaggio dal più semplice ed embrionale, inteso anche come il più antico, fino al più complesso, appunto, «evoluto» e moderno, ma senza alcun tentativo di identificare processi storici reali sulla base di una documentazione coerente, e senza alcuna reale ambientazione storico-culturale dei fatti presi in considerazione.

b) una comparazione puramente fenomenologica, come

quella che si trova in alcuni degli autori sopra citati (R. Otto, Van der Leeuw, Eliade), che prescinde dal concetto di sviluppo e di divenire storico, e che quindi risulta in una visione statica e spesso anche arbitraria di «strutture» di cui non si considera in nessun modo la problematica storica, la quale è invece importante per evitare anacronismi e livellamenti ingiustificati;

c) una comparazione in regola con i canoni della ricerca storico-documentaria, che individui, ove lo possa, nessi, influssi, dipendenze, convergenze, divergenze, come anche novità e singolarità, tra i fatti e processi storici. Così anche la possibilità di una ricerca che abbracci, nel contesto di una comune indagine, materiale documentario etnografico e materiale appartenente a mondi culturali «superiori» può essere garantita da un corretto uso del metodo storico-comparativo. Questo metodo è in grado di superare anche in questo campo le obiezioni mosse giustamente a una ricerca comparativa puramente evoluzionistica o fenomenologica.

* * *

Qualche «corollario» delle posizioni espresse in questo contributo. Sulla base della sopra affermata connessione mutua tra metodo e oggetto — soprattutto quando il metodo è storico e quindi atto a percepire il concreto nella sua varietà e nel suo «spessore» — intendo affermare che la disciplina «storia delle religioni» autentica se stessa tramite se stessa, con l'esercizio di se stessa, senza bisogno di autenticazioni o delimitazioni epistemologiche provenienti *ab extra* (e ciò fa nell'esercizio — più che nel «rispetto» — di quei generali principii logico-critici che, lo si riconosca o no, soggiacciono ad ogni esercizio di attività intellettuale umana). Nessun ricorso dunque ad una «metastoria» che attesti la possibilità, la specificità, l'acquisizione di valide categorie da parte della storia delle religioni. Donde la necessità, per tutte le altre discipline che si occupano di religione (filosofiche, teologiche, esegetiche, antropologiche, psicologiche, sociologiche), di una informazione aggiornata storico-religiosa. È tramite le acquisizioni della ricerca storico-religiosa che si realizza quell'«ascolto» del «dato» di cui parlano alcuni fenomenologi e filosofi della religione. Se questi pretendessero di trascura-

re questa mediazione rispetto al cd. dato, sarebbero proprio loro a cadere sotto quel rimprovero di «fermarsi al dato brutto» che essi rivolgono talora allo storico delle religioni, ridotto alla mera funzione di descrittore. Al contrario, la storia delle religioni — allorché è esercitata secondo le esigenze effettive del metodo storico-comparativo, fondato sulla probità e ampiezza tematica delle precedenti ricerche idiografiche — non limita al cd. dato la sua ricerca, se con questo si vuol dire che la ricerca del «senso» di questi «dati» è propria del fenomenologo o del filosofo. Quando infatti un «dato» è posto fondatamente in un «contesto» e in un «processo», ciò è presupposto e mezzo per l'identificazione del «senso», una identificazione con prospettive ben più reali di quelle di una riflessione generalizzante e nello stesso tempo mutila di chi invece non sia entrato in quel procedimento storico-comparativo e, prima, idiografico, di cui si diceva. Cadono quindi le osservazioni critiche fatte alla storia delle religioni (il che non significa «tutte le osservazioni critiche fatte a tutti gli storici delle religioni») di ingenuità o «innocenza» epistemologica e di «oggettivismo». Anzi, continuiamo a ritenere l'oggettività un vanto, e non soltanto nel senso della imparzialità e probità etica dello studioso, ma anche nel senso della assenza di quella determinante ideologico-sistemica di cui sopra si diceva; *in questo senso* possiamo parlare di ricerca storico-religiosa che sia *voraussetzungslos*; e non perché questo atteggiamento sia facilmente realizzabile nel concreto, ma perché affermiamo che non è il «presupposto» a rendere formalmente valida e probante una «dimostrazione» o ricostruzione storica, per la quale vale invece l'apparentemente tautologico (ma in realtà non tale) placito che «è storicamente dimostrato solo ciò che è dimostrato storicamente», cioè con i mezzi forniti dalla metodologia storica, che sono l'unico linguaggio comune e quindi valido per coloro che di storia (e di storia comparata) si occupano (e fermo restando il sopra accennato riferimento a quei principii immediati logico-critici che di fatto soggiacciono ad ogni esercizio dell'intelletto umano — riferimento da tener distinto da ogni teorizzazione su tali principii e da ogni altra induzione o deduzione su di essi fondata).

Per i medesimi motivi, la storia delle religioni sarà dunque diffidente, anzi francamente critica, contro ogni

discussione di un cosiddetto «originario» o «specifico» di una determinata religione, finché il riconoscimento di questo originario o specifico sia frutto non di pregressa ricerca storica e storico-comparativa, ma di una interpretazione-attribuzione di «senso» (e quindi «opzione» di fatto sganciata da tale ricerca) da parte del fenomenologo o del filosofo, ivi compreso il filosofo della religione, e lo stesso per i discorsi di «essenza» di questa o quella religione; o della religione *simpliciter*. Ancor meno la storia delle religioni accetterà espressioni come *Einfühlung*, intuizione, riduzione eidetica, precomprensione, e anche «empatia». Il che non impedisce che lo storico delle religioni — come è giusto — provi vivo interesse per quanto si propone di studiare, e non abbia atteggiamenti «riduttivi» (sociologici, psicologici, ecc.), ma, come si è osservato, non estranei neppure al fenomenologo o al «religionista» fondato sui temi del «sacro» di teorizzazione ottiana. Ma questo «vivo interesse», o se si vuole questa «sensibilità» per il fatto religioso, per i fatti religiosi, si distingue appunto da quei «presupposti» che i più noti fenomenologi pongono continuamente in rilievo, dal «sacro» di Otto fino al «primordiale» di Eliade. Anzi, in questo, riteniamo di doverci differenziare da uno storico delle religioni come R. Pettazzoni, allorché egli delinea una «scienza delle religioni» la quale risulti dalla sintesi di un pensiero storico, sensibile ai temi di «genesì» e «svolgimento», cioè al *fieri* storico, e di una sensibilità fenomenologica al religioso. Non vediamo infatti perché lo storico nell'esercizio delle sue funzioni, e lo storico che compara, non possa essere sensibile, in quanto storico, alla qualità «religiosa» dei fatti che egli studia, naturalmente con tutta quella problematicità categorica del «religioso» cui si accennava nelle pagine precedenti: così come lo storico è sensibile alla natura economica, al coinvolgimento sociale o psicologico dei fatti e delle personalità che egli studia.

Ritornando ancora al «sacro» alla R. Otto: le difficoltà metodologiche connesse con l'uso di questo concetto (o di questa esperienza, cui per di più si assegna arbitrariamente una omogeneità nelle diverse forme religiose che è lungi dall'essere dimostrata, nonché un eccessivo, anzi esclusivo fondamento nell'esperienza diretta e individuale) emergono egualmente quando si parli di «ultimate concern» (si dovrà

sempre qualificare questo «ultimate» dal punto di vista dell'indagine storica, di una fenomenologia non generalizzante, il che coinvolgerà l'indagine del senso in cui tale esperienza è «ultima», cioè «di base», perché nell'apprezzamento di un *Grund* le religioni e più ancora i singoli fatti religiosi possono essere diversamente atteggiati); e lo stesso si dica per altre espressioni quali «senso dell'assoluto», «rottura di livello» (un'espressione valida entro certi limiti, ma non utilizzabile con implicanze di autoevidenza generalizzante).

Sull'altro fronte, sarà appena il caso di osservare come definizioni e concezioni «funzionali» della religione siano insufficienti, soprattutto laddove queste, andando all'estremo opposto dei fenomenologi, intendano trovare il proprio (o l'essenza) della religione proprio in una sua «funzione», come sarebbe, per esempio, quella di «controllare l'incontrollabile». Ciò tanto più se si ammette che tale funzione potrebbe essere adempiuta, di per sé, anche da altri atteggiamenti umani diversi da quello religioso: il che vanifica allora la proposta definizione funzionale della religione o comunque la proposta «proprietà» della religione come risolvendosi nella predetta «funzione».

Ulteriori obiezioni, infine, suscita una terza opzione, quella per esempio dell'antropologo M. Spiro,³ secondo cui è necessaria una definizione obiettiva o ostensiva (non quindi meramente funzionale) della religione (una definizione che esprima cioè il contenuto), e che tale definizione potrebbe essere la seguente: è religione la credenza in esseri sovrumanì, benefici o malefici. Di fronte a quanto detto nelle prime pagine di questo contributo, circa la grande varietà dei fatti «religiosi», cioè di quei fatti che — con rapporti di tipo diverso tra di essi — sono tenuti insieme da quel reticolo di «analogie», non sempre le stesse, fino ai casi del buddismo e della magia, la definizione dello Spiro è chiaramente riduttiva. E questo non perché la religione *debba* per ragioni *a priori* essere un fatto universale, ma perché definizioni limitative sono dannose allo studio di una fenomenologia

³ In BANTON M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, pp. 87-98, discusso da noi in alcuni dei contributi citati nella Nota bibliografica.

concreta, storica e storico-comparativa, della religione; anzi sono dannose già ad una ricerca idiografica. Si consideri quanto detto sopra circa i rapporti storici insolubili tra speculazione indiana upanishadica e buddismo; il quale ultimo non sarà dunque «religioso» solo in grazia delle divinità che esso, nelle sue diverse forme, pur ammette al culto, ma anche — e prima di tutto, una volta che dobbiamo riferirci alla sua motivazione di base — a causa della sua posizione di fondo circa desiderio-sofferenza-esistenza, con le connesse tematiche che lo rendono assai «centrale» nel mondo della religione, anche se la sua posizione negativa o agnostica circa i temi di Dio e della permanenza dell'anima lo rendono, per altro e importante verso, abnorme e periferico rispetto a quello stesso mondo.

In conclusione: anche una concezione della religione come concetto «unitario» dovrebbe cedere, almeno metodologicamente, al concetto «analogo» della religione, al concetto di un mondo della religione inteso come un grande «analogo»: di fronte al quale le caratteristiche storiche della religione non sono affatto riducibili ad «accidenti» di una comune «essenza»; il che peraltro non significa né dissoluzione né riduzione del concetto della religione. L'alternativa a questa riduzione o a questa dissoluzione non è — in sede di indagine positiva e induttiva sulla religione (cioè in sede di storia delle religioni, cui una corretta fenomenologia storica della religione si riconduce) — l'ammissione acritica di un carattere «unitario» della religione (e meno che meno una teoria sul *mana* o sul sacro), ma appunto un serio impegno nello studio di questo grande analogo, di questo frastagliato acrocoro (v. sopra), che non cessa di dominare il panorama culturale, sociale e spirituale del nostro pianeta.

Quando questo sarà fatto, ne risulterà un legittimo e necessario contributo alla riflessione del filosofo e del teologo; e nello stesso tempo sarà soddisfatta quell'esigenza che Mircea Eliade illustra opportunamente, di far parlare in un'epoca come la nostra tutte quelle testimonianze di umanità, anche le più remote, che è dovere della scienza far conoscere e cercare d'intendere, dopo averne mostrato la rilevanza, che così facilmente può sfuggire sotto il colore dell'esotico o del diverso. Di più, si allontanerà ancor maggiormente di quanto non sia già avvenuto quella «storia delle religioni» ideologica che dette occasione a tanti equivoci e a tante effettive confusioni.

Post scriptum

Per esplicitare alcune posizioni, solo accennate nelle discussioni, ritengo utile sviluppare qui qualche concetto relativo al tema del «riduzionismo». Qui, a nostro avviso, si manifesta l'evidenza di un problema, che risulta chiaramente nell'opera, ad esempio, di Mircea Eliade (cf. *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, trad. italiana *La nostalgia delle origini*, Brescia 1972). In quest'opera — come del resto è implicito in altre sue — lo Eliade afferma una concezione univoca del sacro, appunto come idea della sacralità di quelle «origini», di quei «primordi» (*illud tempus*), che soli danno senso all'esistenza al di là dello storico e del profano, e quindi a quella nostalgia del sacro e del primordiale-fondativo che la società desacralizzata di oggi purtuttavia sente; e afferma, insieme, che tale sacro si manifesta, variamente condizionato, nella storia. Egli scrive: «Ciò [il "sacro" nella sua compatta e identica specificità] non significa naturalmente che un fenomeno religioso possa essere compreso al di fuori della sua "storia". Non esiste una entità che sia un dato religioso "puro", al di fuori della storia, come non esiste un dato umano che non sia allo stesso tempo un dato storico. Ogni esperienza religiosa è espressa e tramandata in un particolare contesto storico. Ma l'ammettere la storicità delle esperienze religiose non implica che esse siano riducibili a forme di comportamento non religioso. L'enunciare che un dato religioso è sempre un dato storico non significa che esso sia riducibile a una storia non religiosa — per esempio, a una storia economica, sociale e politica...» (*La nostalgia delle origini*, p. 19, e cf. *ivi*, p. 67: «...Lo storico delle religioni che non accetta l'empirismo o il relativismo di alcune scuole sociologiche e storiche alla moda si sente piuttosto frustrato. Egli sa che è condannato a lavorare esclusivamente sulla base di documenti storici, ma allo stesso tempo sente che questi documenti gli dicono qualcosa di più del semplice fatto di riflettere situazioni storiche. Egli sente in certo modo che essi gli rivelano importanti verità circa l'uomo e la relazione dell'uomo col sacro»).

Ma è qui che si deve distinguere meglio. Altro è infatti l'errore del riduzionismo (programmatico) sociologico e psicologico (e storicistico, nel senso filosofico-sistematico del termine), che Eliade opportunamente critica — in quanto tale «riduzione» della religione, della qualità «religiosa» dei fatti religiosi, significa appunto eliminare programmaticamente e metodicamente ciò che si vorrebbe studiare e spiegare o interpretare, appunto la religione, o, con parola di Eliade, il «sacro» — e altra cosa è figurarsi alla maniera di Eliade il rapporto tra religione e storia. Intanto, si dovrà notare il carattere precisamente storico — anche se per altro verso appellante a trascendenza, assolutezza e universalità — di fondamentali esperienze religiose (la rivelazione nella «pienezza dei tempi», che, pienezza ma pur novità, ha pur riferimento a una precisa «storia sacra» nel contesto di una «storia della salvezza», ecc.). Ma

soprattutto, si scoprirà un equivoco nelle espressioni di Eliade, quando questi contrappone, sia pure integrando nel concetto di «condizionamento storico», ciò che è «sacro» e religione a ciò che è storia, perché identifica quest'ultima nelle determinazioni-condizioni economiche, sociali, politiche. Anche la religione come tale, in quanto studiata nel concreto delle manifestazioni umane o realizzatesi tra gli uomini, ha una sua interna dimensione storica, «è» storia, e come tale si manifesta — almeno finché una religione universalistica non abbia conquistato tutti gli ambiti culturali umani — come insieme di fatti storici tra loro distinti, e, appunto, «analoghi». La differenza, parziale, appunto l'analogia, riguarda già la religione in quanto tale; esiste una «storia religiosa» e non solamente un condizionamento storico (economico, sociale, ecc.) della religione o del sacro: una storia religiosa con tutte le sue essenziali varietà.

Chiusa questa parentesi eliadiana, ripetiamo dunque che la giusta esigenza posta in evidenza in sede di «fenomenologia storica», che i fatti religiosi siano appresi in quanto religiosi e non ridotti in senso antropologico (l'antropologia che fa parte delle «scienze umane»), sociologico, psicologico, storicistico-filosofico, non significa presupporre una univocità del sacro o del religioso in sede di ricerca positiva sulla religione e le religioni. Tanto più che una applicazione concreta dell'analogia (cioè con aderenza ai fatti e non come mera soluzione astratto-concettuale) ha tutti i requisiti — ci sembra — per assicurare le realtà e la consistenza di quel che di comune — cioè di quegli «aspetti» comuni — che, sia pure non sempre gli stessi, legano in un forte reticolo di evenienze storicamente palpabili l'insieme dei fatti che, in grazia di questo, chiamiamo «religiosi», dando loro quella «somiglianza di famiglia» di cui talora si è giustamente parlato. Mi pare che la concretezza del processo di apprendimento che si realizza nella metodologia storico-comparativa della storia delle religioni sia chiamata a, e abbia la possibilità di, realizzare ambedue le cose contestualmente: sarà storia di religioni e della religione, e non di altra cosa (sia pure con la necessità di elaborare i contesti ampi in cui i fatti religiosi si manifestano e producono, ecc.).⁴ Il che significa anche dire che la storia

⁴ Non opportuna, proprio per l'aggettivo «sistematico», che ci pare poco connaturale con la ricerca storico-comparativa, sembra l'espressione *Systematische Religionswissenschaft* usata da RUDOLPH K., in «Nederlands Theol. Tijdschrift» 27(1972-73), p. 121 (cf. anche «Theol. Literaturzeitung» 104 (1979), col. 14: *vergleichende und «systematische» Arbeitsweise* e «Religion» 11 (1981), p. 99, *comparative or systematic*), per indicare una considerazione comparativa «sincronica» dei fatti religiosi. Del resto, il Rudolph è critico rispetto alle posizioni fenomenologiche e insiste fortemente sulle posizioni storiche. In «Kairos» 4(1967), p. 29, egli parla piuttosto di *Vergleichende Religionsgeschichte* (storia comparata delle religioni; ma l'aggettivo «comparato» è superfluo per chi sia cosciente del carattere appunto storico-comparativo della storia delle religioni) e identifica

delle religioni non è estranea alla ricerca del «significato» di tali fatti; al contrario, sarà essa a poterlo percepire, nel concreto (e senza con questo togliere lo spazio loro alla riflessione filosofica e teologica, che pur si occupano di «significato», sul loro piano, che va da quello della «pensabilità» del fatto religioso e dei fatti religiosi alla loro valutazione veritativa). E lo stesso si dica per lo studio dell'«intenzionalità» con cui l'uomo, gli uomini aderiscono alle loro forme religiose. È chiaro che, se non si vuol limitarsi a «intuire» le motivazioni di un altro, nel soggettivismo dell'*Empfindung* e dell'empatia, la ricerca storico-religiosa, idiografica e comparativa, sarà l'unica chiave che porrà in contatto effettivo, documentabile, con l'intenzione degli uomini religiosi, sia pure con l'ausilio delle discipline antropologiche e della psicologia, e salva sempre la possibilità della susseguente impostazione filosofica e teologica delle questioni relative — donde le necessarie e gravi riserve per una «ermeneutica» che non si fondasse sopra la base sicura dell'indagine storica, idiografica e storico-comparativa. Donde anche la limitazione da apportare all'affermazione spesso ripetuta che un ateo o un areligioso non possano penetrare nella natura religiosa dei fatti studiati. Lasciando ora da parte la questione se una esperienza una volta (ed eventualmente non più) partecipata dallo studioso possa bastare per dare questa facoltà di penetrazione, ci pare che l'applicazione proba di una ricerca non programmaticamente riduzionistica (che non significa prona agli *a priori* della comune fenomenologia: v. sopra) garantisca abbastanza — se scrupolosamente estesa a tutti i contenuti e gli aspetti oggetto di studio — che le «qualità» religiose dei fatti studiati non sfuggano, almeno in maniera macroscopica. Del resto, sarebbe logico fondare analoghe conclusioni epistemologiche sopra eventuali sordità costituzionali di storici di fronte ad altre dimensioni o qualità, come quella culturale, economica, sociale, psicologica, giuridica, estetica, esistenziale di un fatto, al punto di richiedere analoghe attestazioni e abilitazioni alla trattazione dei rispettivi oggetti? (Diciamo sordità, non colpevole ignoranza degli oggetti in questione e dei problemi nonché delle metodologie e delle tecniche). Certo, tali sordità sono possibili, in tutti i campi; ma il vero pericolo sta piuttosto nella presenza di precomprensioni riduttive, di origine ideologica, che sono appunto quelle che vanno denunciate ed evitate. In ogni caso l'influsso di tali impostazioni ideologi-

giustamente questa *vergleichende Religionsgeschichte* con la *sogenannte Religionsphänomenologie*» (pur non rinunciando neppure in questo contesto all'uso dell'aggettivo *systematisch*, che dunque non sarà da prendere nell'accezione astrattizzante del termine). Analoghe considerazioni del Rudolph in «*Nederlands Theol. Tijdschrift*» 27(1972-73), p. 126, circa un superamento del «dualismo di fenomenologia e storia delle religioni». Per quanto concerne la nostra riserva rispetto alla dizione «scienza delle religioni», v. la p. 33 ss del vol. *Saggi di metodologia...*, cit. all'inizio della nota bibliografica (= BABOLIN A. (ed.), *Il metodo della filosofia della religione*, cit., p. 38 ss).

che e *a priori*, riduttive in un senso o nell'altro, sarà dunque inversamente proporzionale all'efficacia e validità dimostrativa di una argomentazione in sede storica, e in genere di ogni argomentazione positivo-induttiva. Ho detto «riduttive in ogni senso», perché, come sopra affermato, anche impostazioni fenomenologiche orientate sul «sacro» nel senso ottiano e eliadiano, come anche impostazioni fenomenologiche su base più o meno dichiarata di filosofia della religione o di sistematica teologica, possono «ridurre» e male rappresentare religioni e tematiche religiose non compatibili con tali orientamenti; il che avviene quando tali impostazioni di riferimento filosofico e teologico producano l'errore metodologico di descrivere e su questa base interpretare (cioè investire di «senso») una religione o una manifestazione religiosa sul modello (cioè nei termini) di un'altra religione o visione del mondo. Il che, ripeto, non ha nulla a che fare con il legittimo giudizio, su temi di religione o di interesse religioso, portato *in sede filosofica e teologica*, giudizio cui filosofie e teologie non possono rinunciare, in quanto già implicito nel loro contenuto e nel loro messaggio.

Se invece si volesse dire che solo il «religioso» possa «comprendere» — in sede di storia delle religioni e di fenomenologia legittima, cioè storica — la religione e il religioso, e che solo l'adepto di una religione possa «comprendere» (cioè studiare al di là dei meri caratteri esteriori) — in sede di storia delle religioni o di fenomenologia storica — la propria religione, o addirittura «comprendere» un'altra religione o le religioni in genere solo nei termini e nei quesiti tipici della propria, ciò significherebbe evidentemente la fine della ricerca storico-religiosa e, più in generale, della ricerca positivo-induttiva (e fenomenologica legittima) sulla religione e le religioni. Non è quindi questione, in queste sedi storico-positive, né di *believer* né di *outsider*, voglio dire in sede di indagine e dimostratività storica e fenomenologico-storica applicata a fatti religiosi. Naturalmente, rimane esclusa anche una analisi programmaticamente riduttiva sociologica, psicologica e filosofico-storicistica, come già più volte precisato; ma l'alternativa a questa non sarà né la precomprensione «fenomenologica» alla Otto e alla Eliade, né la sistematica filosofica e teologica (perché anche queste possono essere riduttive nel senso sopra precisato); alternativa legittima sarà invece proprio la ricerca storico-idiografica e quella storico-comparativa, purché prive di presupposti ideologici e sistematici riduttivi, purché nutrite di competenza, probità scientifica, sincero interesse per la cosa studiata.

Che poi ogni studioso abbia dei limiti personali e non possa dir tutto né veder tutto, né sfuggire a tutte le inadeguatezze o le deviazioni o gli indebiti suppositi, va da sé; ciò è un fatto, non uno *ius*. Sarà la discussione con i suoi contemporanei e, più, l'esame dei posteri a dimostrare quello che c'era di autentico e metodologicamente legittimo nella sua ricerca, e ciò che invece era estrapolazione. Il tempo, anche qui, è galantuomo (ed esso ha già «ridimensionato» tanta — e abbondante, bisogna ricono-

scerlo — storia delle religioni intrisa di opzioni ideologiche preventive).

E finalmente: che il fatto religioso sia anche «non razionale», nel senso di essere *al di là* della ragione, non significa che «al di là» della ragione debba essere o andare quella scienza positiva — storia delle religioni o fenomenologia storica della religione — che come positiva è chiamata a studiarlo. È chiaro che questo approccio scientifico e perciò razionale (distinto nelle sue possibilità dalla scientificità e dalla razionalità applicata alla ricerca teologica e quindi al dato di fede, ma distinto anche dalla razionalità deduttiva e normativa della filosofia) dovrà prendere in esame, studiando le religioni, le motivazioni e manifestazioni che in queste verranno presentate come razionali, irrazionali, soprazionali, in quanto oggettivate in dati storicamente e, in genere, positivamente indagabili; ma questa è altra questione rispetto alla natura inevitabilmente razionale (che non significa programmaticamente riduttiva) di questo approccio, che corrisponde alla pertinenza metodologica del processo conoscitivo della nostra disciplina. Dire che non si deve «ridurre» la religione a «cultura» (nel senso di patrimonio di idee, valori ed *ethē*) è esatto solo se si intenda riduttivamente la cultura (come nel caso dei «condizionamenti» storici e culturali di cui parla Eliade: v. sopra). Non è invece esatto se si considera che la religione — in quanto dato concreto avvicinabile con approccio positivo e già in questa sede studiabile nel suo senso, nei suoi sensi — appartiene in proprio, e proprio come religione, alla cultura, così come alla storia. Il che non significa né riduzionismo, né storicismo, né relativismo, né messa in mora dei fondamenti ontologici, della verità, della assolutezza, della trascendenza, della soprannaturalità della religione o di una religione, che sono oggetto di fede e oggetto del pensiero veritativo filosofico (giudizio di verità entro i limiti della ragione) e della riflessione teologica (giudizio di verità sulla base della fede).

Tutto ciò che si chiede è che non si confondano i piani, che si attribuisca alla ricerca positiva ciò che le è pertinente, e che non si trascuri il fatto che le acquisizioni della ricerca storico-religiosa sono essenziali sia per una fenomenologia storica (che allora si risolverà nella comparazione storica, cioè nella storia delle religioni), sia per la successiva riflessione filosofica e teologica.

Nota bibliografica

Per una trattazione più sviluppata di alcuni degli argomenti presentati nel presente contributo si veda la nostra raccolta *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979 e il volume *The History of Religions*, Leiden 1975, che è la traduzione in inglese, con aggiunte, della Introduzione a Castellani G. (ed.), *Storia delle religioni*, Torino 1971, vol. I, pp. 1-176. Rimando anche ai miei contributi ai seguenti volumi di contenuto metodologico: Bianchi U., - Bleeker C.J., - Bausani A. (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972 (v. pp. 15-34); Centro Intern. di studi umanistici, *Il sacro. Studi e ricerche*, Roma 1974 (v. pp. 87-98); Lanczkowski G. (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Wege der Forschung Bd. 263), Darmstadt 1974 (v. pp. 205-224); A. Babolin (ed.), *Il metodo della filosofia della religione*, Padova, vol. I, pp. 17-46 (dove sono tratte, con qualche adattamento, alcune pagine di questo contributo); Honko L. (ed.), *Science of religion. Studies in Methodology* (Religion and Reason vol. 13), The Hague 1979 (v. pp. 299-321). Cf. le riflessioni metodologiche applicate a casi particolari, come quello del dualismo (l'articolo *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, in «Temenos» 16 (1980), pp. 10-25) o quello della teoria di Otto R. (*Religione ed etica nel «sacro» di Rudolf Otto*, in Babolin A. (ed.), *Etica e filosofia della religione*, Perugia 1980, pp. 299-325).

In particolare, per quanto concerne alcuni dati, o le posizioni di alcuni studiosi citati nel corso del presente contributo, si vedano i riferimenti nel citato articolo in Babolin A. (ed.), *Il metodo della filosofia della religione*, vol. I, nonché nella citata Introduzione alla *Storia delle religioni*, Torino 1971, vol. I.

Per una favorevole valutazione da parte filosofica della dialettica da me proposta per l'elaborazione di una definizione di origine positiva e induttiva di «religione» e «religioso», che evada l'aporia sopra segnalata, v. Bollnow O.Fr., *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin* (I), in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 31 (1979), p. 234 s., che chiama ermeneutico ciò che io chiamo dialettico (nel preciso senso sopra indicato). Il chiamare, poi, *Vorverständnis* (precomprensione) quella certa idea di religione da cui lo studioso in qualche modo parte, perché è per lui (partecipata o meno) una esperienza di base, è rischioso, perché c'è il pericolo di confondere questo inevitabile dato di ogni esperienza umana, e quindi di studioso, con quella opzione ideologica previa che illegittimamente viene chiamata spesso a dar forma a tutto il processo conoscitivo e interpretativo ulteriore. (Analogia riserva valga per l'uso che K. Rudolph [«Theol. Literaturzeitung» 98(1973), col. 403] fa, pur nel contesto di una positiva valutazione della mia affermazione metodologica, del termine *Vorverständnis* per denominare quella esperienza conoscitiva di partenza alla quale io mi riferisco). Si deve poi tener presente che il primo dei due termini della dialettica di cui io parlo supera ben presto questa esperienza

conoscitiva di partenza, che lo studioso condivide con l'uomo comune aperto alla riflessione, e diventa tutto quel patrimonio di conoscenza scientifica idiografica che deve a sua volta essere «dialettizzato» (cioè assoggettato a trattamento storico-comparativo) con le acquisizioni ulteriori provenienti dall'estendersi della ricerca idiografica a sempre nuovi ambiti storico-culturali, anche i più «esotici».

Desideriamo infine ricordare, a proposito della nostra interpretazione mediante il concetto di «analogia» applicato ai fatti religiosi, l'intervento di uno storico delle religioni (e teologo) come J.-P. de Menasce, in «Revue de l'histoire des religions», ottobre 1972, p. 188 s.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Io proporrei qualche domanda di chiarificazione, senza tuttavia entrare nel vivo della discussione essendo il tempo a nostra disposizione fortemente limitato.

A.N. TERRIN: Vorrei fare alcuni appunti, primo fra tutti quello che esiste fondamentalmente un *Grund* e un *Abgrund* epistemologico che ci divide. In secondo luogo mi sembra d'intravedere una novità nella prospettiva metodologica di Bianchi, novità che consiste in quella definizione così ampia che dà in un suo volume e che non ho mai ritrovato in precedenti suoi scritti. Desidero enucleare brevemente le due brevi osservazioni: lei dice che anche i religionisti, in fondo, sono dei riduzionisti; in una sua pubblicazione invece afferma che la definizione religionistica della religione è tautologica. Io mi chiedo se la tautologia può essere riduzionistica, e questo perché, se una definizione di religione non fa altro che ripetere il fatto religioso stesso, essa non può essere nello stesso tempo riduzionistica. Una seconda obiezione si riferisce alla definizione di religione che — secondo lei — avviene attraverso una dialettica, tramite un'esperienza di base che tutti abbiamo, attraverso un impegno con la realtà e con la storia concreta. Questa esperienza di base che cos'è se non una precomprensione? A mio avviso ha visto bene il filosofo Bollnow quando in un articolo ha affermato: il prof. Bianchi fa dell'ermeneutica inconsciamente, senza saperlo, proprio a partire da questa esperienza di base. Un'ultima osservazione concerne la tesi della sua tipologia storica. Biezais osserva che Bianchi è molto rigoroso nella metodologia e nella ricerca storica, però poi si dimostra un fenomenologo più degli altri. A me pare quindi che il prof. Bianchi sia sì rigido nel sostenere che la storia deve dominare e predominare, però poi sembra concedere molto spazio alla

fenomenologia, alle tipologie fino al punto da coniare una tipologia storica così ampia che comprende quasi tutta la storia delle religioni. Una tipologia però che si serve di tematiche interne, e di allacciamenti allargati, da essere a sua volta riduttiva dal lato del dualismo o non dualismo delle religioni.

U. BIANCHI: La mia definizione — che è una definizione aperta — non nega ma problematizza radicalmente se stessa; questo si può vedere già nella mia introduzione alla storia delle religioni dell'UTET, uscita nel 1971. Per quanto concerne i «religionisti», che chiamo riduzionisti e nello stesso tempo tautologici, lei mi ripropone un'obiezione fatta in un suo articolo su uno degli ultimi numeri di «Teologia». Certamente se lei vuole ridurmi a una questione epistemologico-filosofica sul che cosa vuol dire tautologia e sul che cosa significa riduzionismo in quella prospettiva, potrebbe anche darsi che lei avesse ragione. Nel mio linguaggio, e nella mia problematica, invece, si può essere insieme riduzionisti e tautologici. Si è tautologici quando si dice, *sans plus*, che ciò che è significativo e reale è automaticamente il sacro. Si può essere riduzionisti attribuendo al sacro — nella misura in cui se ne può parlare — troppo o troppo poco; riduzionista è chi attribuisce programmaticamente poco, come psicologi e sociologi, ma riduzionista è anche chi attribuisce troppo. Quest'ultimo, moltiplicando arbitrariamente, riduce il contenuto reale di cui deve parlare. Quindi, nel mio linguaggio, si può essere tautologici e riduzionisti, e questa è la posizione dei «religionisti». Lei dice che la mia definizione è una definizione dialettica fra l'esperienza di base e quella acquisita e conclude affermando che ciò è una precomprensione. Ma lei qui si trova paradossalmente d'accordo con K. Rudolph che spesso è oggetto delle sue critiche. Anche K. Rudolph usa per il primo termine di questa mia dialettica il termine «precomprensione». Ma questa non è per niente una precomprensione. Se per precomprensione s'intende qualunque cosa che uno può sapere prima di mettersi a tavolino a studiare, questo ovviamente è un altro discorso. Se invece per precomprensione s'intende quella del circolo ermeneutico, allora quel primo elemento della mia dialettica non è affatto una precomprensione. Bollnow, dopo una lunghissima discussione filosofica, afferma che l'unico modo per

avvicinarsi ad una definizione di religione — per altro in un certo senso impossibile — è quello da me usato, cioè la dialettica di cui sto parlando, pur aggiungendo che il discorso potrebbe esse portato più avanti. Bollnow afferma poi che questa mia dialettica sarebbe un circolo ermeneutico; io comunque dubito che ci sia molta affinità fra le due cose. Lei parla anche della tipologia storica e cita Biezais; ma quest'ultimo, a Turku, nel 1973, intervenendo al Convegno della Società internazionale di storia delle religioni sul metodo della scienza delle religioni, per tipologia aveva inteso il concetto tipologico di esegesi biblica, mentre io parlavo di altro. La mia è una tipologia a cui si concede uno spazio molto ampio, talmente ampio che copre tutta la storia delle religioni, perché è fondamentalmente una tipologia storica della religione; cioè delle religioni, perché, se dico tipologia, è chiaro che mi riferisco *alle* religioni. La tipologia è vastissima; certamente io non l'ho studiata tutta, ma l'ho ritrovata anche in altri che l'hanno sviluppata. Non si limita unicamente al dualismo, ai culti mistici, alla gnosi; ma c'è anche il politeismo, molti aspetti delle religioni antiche, la questione storico-culturale, il cosiddetto monoteismo dei primitivi. Nella storia italiana delle religioni voi trovate molto più che in tutte le altre scuole estere circa tale tipologia. Io credo che in Italia, a partire da Raffaele Pettazzoni, la tipologia storica sia amplissima. Certo io non subordinò tutta la tipologia religiosa all'alternativa dualismo/non-dualismo, anche se studio la vasta tipologia storica differenziale del dualismo.

G. PENZO: Sono contento di aver sentito la sua chiara esposizione e che lei abbia voluto sottolineare la visione scientifica. Il sacro quindi può portare ad un senso di potere; un chiaro esempio ne sono le crociate!

U. BIANCHI: Lei parla seriamente o è ironico?

G. PENZO: Seriamente. Il senso del potere sul sacro lo possono avere gli stregoni come la chiesa cattolica. A me sembra di trovare in lei una posizione filosofica di fondo che è aristotelica, precisamente aristotelico-naturalistica, perché riduce tutto all'oggetto del conoscere. Lei è partito, al pari di

un aristotelico, affermando che vuole vedere la scienza, quindi definire l'autonomia di quest'oggetto, ridurre tutto a conoscenza, anche la religione. A mio parere tutta la realtà non si esaurisce nel fatto del conoscere, della scienza. Anche Jaspers, nell'elaborazione della sua psicologia-patologia generale, alla fine riconosce che non ogni cosa si risolve nella scienza ed ammette che qualcosa va oltre; e pure Einstein è su questa scia. Nel conoscere esiste una linea di confine riconosciuta da ogni scienziato; questo può essere chiamato mistero, trascendenza, ecc. Lei quindi non può affermare di ridurre tutto a metodologia scientifica quando parla di religione, perché così riduce all'indefinito l'atto religioso e non potrà mai dire che cos'è la religione. Se si riduce tutta la religione a fatto conoscitivo si riduce tutto a segno; su quest'ultimo punto direi che il Bianchi rimane aristotelico, e anche questa è una precomprensione. Esiste qualcosa che sfugge alla scienza come puro conoscere e lei non riuscirà mai a dire che cos'è la religione, ma giungerà solo a spiegare un fatto culturale.

U. BIANCHI: Anzitutto vorrei osservare che nella mia terminologia è perfettamente religioso (nel senso usato in storia delle religioni) il faraone padrone di tutte le terre dell'Egitto come s. Francesco che sposa madonna povertà. Il primo è altrettanto legittimo che il secondo; non è più religioso uno dell'altro. Queste sono due forme di religione «analoga»; l'analogia è un po' faticosa a trovarsi, ma ovviamente esiste. Una seconda obiezione concerne ciò che lei dice riguardo al «solo» fatto culturale. Ho cercato di illustrare il fatto religioso, e non dunque un fatto culturale come lei intende, ma è un fatto che è storico in quanto religioso. Proprio come quello del faraone e di s. Francesco; sono fatti storici e religiosi ambedue; di un tipo di religiosità diversa; storico-culturalmente parlando. Tutti i fatti religiosi sono fatti storici; invece, quando lei dice culturale, intende lo storico nel modo in cui lo intende Eliade: le circostanze politiche, sociali, economiche di cui si va a vestire la religione che non appare mai pura, ma sempre rivestita di panni culturali. Lo storico concreto è lo stesso religioso e non le cosiddette cose culturali o, come afferma lei, i segni. I segni in questa espressione del religioso sono autenticamente

religiosi e vanno giudicati come le altre cose religiose. Infine lei dice che io riduco la religione a fatto conoscitivo, ma qui emerge un equivoco gravissimo. La religione è sé stessa e non è riducibile a fatto conoscitivo. La storia delle religioni è puro fatto di conoscenza; nient'altro è lecito alla storia delle religioni, se non la conoscenza formulata con la metodologia storico-comparativa. La scienza significa sapere, conoscere, e la storia delle religioni è una scienza con sue caratteristiche storico-comparative, che si riduce alla conoscenza di un oggetto: la religione e le religioni. Qualsiasi altra cosa che non sia conoscenza, introdotta nella storia delle religioni, è allotria, è dannosa. Dissentirei quindi assolutamente dal discorso che è stato fatto.

III

FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE

MARIASUSAI DHAVAMONY

Sono trascorsi quasi cento anni da quando si è delineato un nuovo metodo di studio del fenomeno religioso:¹ questa nuova via è stata denominata fenomenologia della religione. Edmond Husserl, fondatore della fenomenologia, la propose quale rigorosa disciplina filosofica intesa a circoscrivere e completare l'interpretazione puramente psicologica del processo mentale. In seguito si adottò l'approccio fenomenologico per comprendere la creazione artistica, la legge, la religione, la moralità e così via. Specialmente nel settore della religione Max Scheler, Rudolf Otto, Jean Hering e Gerardus van der Leeuw diedero forma ad una fenomenologia della religione. Seguendo l'esempio di Brentano e Husserl, Max Scheler cercò di far parlare i fenomeni religiosi di per sé, così come essi si manifestano nell'esperienza religiosa, senza forzarli in alcuno schema preconconcetto. Questo tipo di approccio intende salvaguardare il carattere intenzionale del fenomeno religioso. Tre sono i compiti della fenomenologia della religione proposti da Scheler: l'indagine sulla natura del Divino, la formulazione di una teoria della rivelazione e lo studio dell'atto religioso in quanto tale. Egli condivise l'analisi dell'esperienza del sacro di Otto e asserì che la sua scoperta del «numinous», quale speciale categoria

¹ I precedenti studi della religione erano soltanto storici, basati spesso su ricerche archeologiche e filosofiche. L'interpretazione filosofica e storica rimarrà sempre un elemento indispensabile nello studio della religione, particolarmente quando tentiamo l'approccio attraverso il passato.

di valore nell'esperienza religiosa, era parallela alla sua propria analisi e dimostrazione della natura e della comprensione dell'atto etico. Qui non è coinvolta né la teologia né la filosofia della religione. D'altronde la storia o la psicologia della religione da sole non possono rendere ciò che dà la fenomenologia della religione. Non vi è deduzione o astrazione che possa afferrare «l'essenza» (*eidos*), come vi si perviene con la fenomenologia.² Con le parole di Joachim Wach bisogna dire che lo scopo della fenomenologia della religione «è di guardare alle idee, agli atti ed alle istituzioni religiose con la considerazione dovuta alle loro "intenzioni", senza tuttavia aderire ad alcuna teoria filosofica, teologica, metafisica o psicologica. In questo modo si ha un indispensabile supplemento all'approccio puramente storico, psicologico o sociologico».³ In senso del tutto diverso da come Husserl ed i suoi seguaci l'avevano intesa applicandola ad una teoria filosofica sulla validità della conoscenza umana, la fenomenologia della religione si dedica ad indicare il senso di quanto è avvenuto nella storia e ad indagare la struttura e il significato del fenomeno religioso indipendentemente dal posto che esso occupa in una particolare composizione culturale di una data epoca. Il fenomenologo colleziona materiale di tutte le età, stati di cultura e luoghi della terra, senza riguardo alla cronologia, all'ambiente, alla funzione nella società. Il fenomeno è studiato di per se stesso, come si presenta alla mente; in tal modo esso si circoscrive da sé in modo da poterne comprendere i significati senza tentare di giudicarlo per quello che «appare».

In ogni modo Chantepie de la Saussaye, uno dei fondatori del moderno studio comparativo delle religioni, fu il primo ad introdurre la fenomenologia come termine e nozione nella scienza della religione.⁴ Tuttavia questo termine è antecedente al suo libro. Kant, Fries e Hegel usarono il termine nel senso di teoria filosofica del processo della conoscenza. Non è chiaro se il de la Saussaye prese in prestito il termine da

² Vedi SCHELER M., *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1923; Berna 1954, p. 391.

³ WACH J., *The Comparative Study of Religion*, New York 1963, p. 24.

⁴ Cf. il suo *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (I ed. 1887), pp. 48 ss.: «Die Phänomenologie der Religion».

codesti filosofi o meno; tuttavia egli non lo usò nel senso filosofico, bensì nel contesto dello studio comparativo della religione, in quanto la storia delle religioni non solo studia i singoli fatti, ma anche li compara per afferrarne il significato. Così la fenomenologia della religione venne considerata una disciplina diversa dalla «religione comparativa». Come fu trattata da E. Lehmann e dai suoi contemporanei, fatta eccezione per Brede Kristensen, la fenomenologia risentì sia delle generali congetture evoluzionistiche del tempo che della prevenzione teologica o antiteologica.⁵

Il primo importante trattato sulla fenomenologia della religione fu scritto da Gerardus van der Leeuw,⁶ che, rispettando i dati religiosi ed i loro particolari intendimenti nel descriverli, ha considerato compito principale del fenomenologo quello di illuminare la struttura interna del fenomeno religioso come specificamente religioso. «L'uso del metodo fenomenologico», scrive, «è stato di recente ulteriormente esteso. In questo contesto ovviamente non possiamo dare un'esposizione più dettagliata dei suoi fini. Consideriamo indicativo quanto segue: dove la storia chiede: "Come è avvenuto questo?", la fenomenologia domanda: "Come posso comprendere questo?", dove la filosofia esamina verità e realtà, la stessa fenomenologia si interessa dei dati dopo averli ulteriormente esaminati con rispetto per il loro contenuto di verità e di realtà. Il nostro intento non è di perseguire affinità causali, ma piuttosto quello di ricercare comprensibili associazioni. Inoltre non ci proponiamo di cercare la verità dietro le apparenze, ma tentiamo di comprendere i fenomeni di per se stessi nella loro semplice realtà».⁷

Che cosa si intende esattamente per fenomenologia della religione? È una trattazione sistematica della storia delle religioni il cui compito è di classificare e raggruppare i numerosi e ampiamente differenziati fenomeni, in modo da poter avere una visione generale dei loro contenuti religiosi e

⁵ Cf. BERTHOLET A. - LEHMANN E. (edd.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen 1925.

⁶ *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933.

⁷ Cf. LEEUW G. VAN DER, *Sacred and Profane Beauty*, New York 1963, trad. D.E. Green, pp. 5-6.

del loro significato religioso. Atti religiosi e credenze insite in ciascuna religione denotano una certa somiglianza con quelli di altre religioni. La storia di una singola religione porta solo al giudizio su quella particolare religione, mentre la fenomenologia della religione offre una visione sistematica del fenomeno religioso.

La fenomenologia della religione inoltre non intende confrontare le religioni l'una con l'altra considerandole come grandi unità, ma sceglie fatti e fenomeni simili nelle diverse religioni, li mette assieme e li studia a gruppi. Il fine è di arrivare ad una comprensione più profonda ed accurata, poiché studiati in gruppo i dati illuminano l'un l'altro. Quando si considerano le religioni quali grandi unità, abbiamo una tipologia delle religioni. Nella fenomenologia consideriamo il fenomeno religioso non soltanto nel suo contesto storico, ma anche nella sua connessione strutturale; in questo modo distinguiamo tra la storia di una particolare religione e la storia delle religioni. La storia di religioni diverse è preziosa e talvolta perfino indispensabile per comporre una «allgemeine Religionswissenschaft». Ma la storia delle religioni studia al massimo alcune religioni e compara i fenomeni religiosi di queste religioni per comprendere le modalità del comportamento religioso, delle istituzioni e delle credenze contenute nei miti, nei rituali, nella concezione di supreme divinità, ecc. Il materiale è tratto dalla storia di religioni diverse, ma ordinato secondo una visione sistematica più che in considerazione dello sviluppo genetico del fenomeno. Per esempio, quando ci si chiede: cosa pensano di Dio le varie religioni, la risposta di determinate religioni consisterà nell'esporre il credo in Dio attraverso i propri diversi stadi storici dell'origine e dello sviluppo di questo pensiero, come avviene in religioni quali l'Induismo e l'Islam. La risposta della fenomenologia della religione consisterà nel presentare la concezione delle varie religioni in modo sistematico così da comprendere il significato del concetto di Dio, usando il metodo comparativo. Talvolta si usa il termine fenomenologia per indicare lo studio di una particolare religione come struttura organica circoscritta in un determinato periodo, ignorando l'origine storica delle varie credenze e pratiche nel frattempo condensate nel loro significato per il credente. Qui non intendiamo il termine in tal senso.

Abbiamo preferito denominare la nostra disciplina fenomenologia storica della religione, per distinguerla sia dalla storia delle religioni intesa nel senso dello studio storico di particolari religioni, sia dalla fenomenologia della religione intesa nel senso della filosofia husserliana.

Alcuni studiosi della scuola storica⁸ hanno energicamente reagito contro l'asserzione della fenomenologia che rivendica la possibilità di capire l'essenza dei fatti religiosi. Per essi un fenomeno religioso è unicamente un fatto storico senza alcun significato o valore trans-storico: la questione della ricerca dell'essenza implicherebbe il ripetersi dell'errore di Platone. Comunque si tratta di una accusa ingiusta, dato che la fenomenologia della religione non ha mai preteso di essere una scienza che tratta l'essenza ultima della religione. Vi sono vari tipi di essenza: empirica, filosofica e teologica se parliamo di essenza della religione; la fenomenologia vuole comprendere l'essenza del fenomeno religioso preso nel senso empirico della struttura invariabile di un fenomeno che è alla base di ogni fatto religioso.

D'altra parte alcuni fenomenologi della religione hanno francamente ammesso che la loro fenomenologia della religione non ha niente a che fare con l'origine e lo sviuppo storico dei fatti religiosi. Nemmeno questo atteggiamento può essere accettato poiché l'essenza del fatto religioso è storicamente condizionata, né si può ignorare la storia nella manifestazione del fatto religioso; e lo sviluppo storico di un fatto contribuisce a comprendere nuovi valori o perfino a correggere, alla luce di mutate circostanze e contesti, significati già noti; l'essenza stessa del fatto, benché invariabile sotto vari aspetti, diventa variabile per altri aspetti: infatti, come abbiamo già detto, questa specie di essenza è di natura empirica, e tutto ciò che è empirico si può sempre più precisare ed adeguare a seconda del nuovo materiale cui si perviene nella propria ricerca. Raffaele Pettazzoni giustamente osserva:

«Fenomenologia e storia si completano a vicenda. La fenomenologia non può fare a meno dell'etnologia, della filologia e di altre

⁸ Per una competente esposizione di questa scuola, vedi ELIADE M., *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago 1969, cap. 2.

discipline storiche. D'altra parte la fenomenologia dà alle discipline storiche quel senso del religioso che esse non sanno individuare. Così concepita la fenomenologia religiosa è la comprensione (*Verständniss*) religiosa della storia, è la storia nella sua dimensione religiosa. Fenomenologia religiosa e storia non sono due scienze distinte, ma due aspetti complementari dell'intera scienza della religione e la scienza della religione come tale ha un carattere ben definito datole dal suo oggetto unico e particolare».⁹

Quindi non si tratta di questa o di quella: o fenomenologia religiosa o storia delle religioni, ma di ambedue che agiscono in accordo, analogia e interconnessione. L'insistenza della scuola storica su filologia, etnologia ed altre discipline storiche è legittima e necessaria, perché esse ci danno il reale e concreto carattere dei fatti religiosi come appaiono nella vita e nell'esperienza umana. Nei fatti religiosi non sono ammissibili imposizioni di strutture arbitrarie e significati scontati a priori, per uno studio veramente scientifico dei fenomeni religiosi. D'altro canto se le strutture religiose sono del tutto condizionate storicamente e i loro significati dipendono completamente da singoli dati storici, corriamo il rischio dello storicismo senza riguardo per i valori che sono universali e comuni a tanti fenomeni analoghi. Dicendo che questi fenomeni sono analoghi, non possiamo evitare la dovuta considerazione e l'importanza degli elementi comuni trovati in essi, poiché ogni analogia adduce argomenti a favore di strutture simili che naturalmente sono al tempo stesso differenti nelle varie religioni in cui si manifestano. Non dovremmo temere di comprendere l'essenza dei fenomeni religiosi, cioè di arrivare al senso dei fenomeni confrontandoli nei diversi contesti storici. Fidare interamente nello sviluppo storico di questi fenomeni può condurre fuori strada il ricercatore che li considera in un senso o in molteplici sensi, a seconda di come gli conviene, non conoscendo il significato abbastanza adeguato al quale si può arrivare solo col metodo fenomenologico. Le analogie si basano su elementi comuni, e uno storico, per giungere ad un determinato significato, deve considerare sia gli elementi comuni che le differenziazioni. La mera tipologia può dare

⁹ Cf. il suo *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, p. 218.

un certo significato, dato che la tipologia tende a darci solo la semplice classificazione secondo gli sviluppi storici.

Per parlare del metodo della fenomenologia della religione, bisogna dire che studiamo scientificamente i fenomeni religiosi sia nel loro aspetto oggettivo che soggettivo. L'aspetto soggettivo concerne i pensieri, i sentimenti e le intenzioni del popolo religioso espressi in atti esteriori. La comprensione delle espressioni di questi stati soggettivi è ciò che rende questi dati fatti un atto di devozione e non semplici gesti. Chiamiamo soggettivi questi stati nel senso che avvengono nel soggetto umano. La religione è innanzitutto un fatto che avviene in un soggetto umano e si esprime con segni e simboli. Possiamo ripetere l'atto di comprensione del fenomeno religioso e compararlo con l'atto di comprensione di altri osservatori e concludere che X è un atto di culto, che Y è un atto di sacrificio, e che Z è un atto di iniziazione. Quindi questi fatti assumono uno status di oggettività. In altre parole i fenomeni religiosi sono fatti oggettivamente accertabili, ma radicati soggettivamente. Ho una iniziale comprensione di quel che è un comportamento religioso sia per mia personale esperienza, sia per esperienza d'altri. Formulo ipotesi e le verifico con riguardo per un determinato fatto, e cerco di delineare gli elementi caratteristici di questo particolare fatto religioso.

L'oggettività consiste nel lasciar parlare i fatti di per se stessi. Questo è quel che si intende per principio di epoche nella fenomenologia storica della religione. Significa sospensione di giudizi preconcepiuti dinanzi al fenomeno in modo da farlo parlare da solo. Come studioso il fenomenologo deve distinguere tra il compito di spiegare il significato del fenomeno religioso impostogli dalla sua disciplina e la responsabilità di giudicarlo come appartenente ad una determinata fede. Non è compito del fenomenologo valutare le ragioni fondamentali delle credenze religiose e chiedere se i giudizi religiosi abbiano o meno obiettiva validità. Questo è il campo della filosofia o della teologia della religione. Nondimeno il fatto che uomini religiosi creano criteri religiosi, che influenzano le loro azioni ed il loro comportamento, e accettano norme e regole come espressione delle loro convinzioni religiose, è materia di ricerca empirica. Bisogna anche aggiungere che un fenomenologo ha da ricercare

precisamente sulla natura, senza sentirsi chiamato a decidere sul merito religioso o morale del caso in questione.

Il secondo principio della visione eidetica nella metodologia della fenomenologia della religione ha come scopo la ricerca del senso essenziale del fenomeno religioso. La comprensione del significato del fenomeno religioso è raggiunta sempre ed unicamente con la sua comprensione delle espressioni. Le espressioni includono parole e segni di ogni specie, come pure il comportamento espressivo quale la danza, il gesticolare, la recitazione, il canto, ecc. È per mezzo delle espressioni che comprendiamo le altre menti religiose e vi penetriamo ripensando, rifacendo l'esperienza dell'empatia o della intuizione immaginativa. Nell'ambito della fenomenologia storica della religione vi sono vari livelli di comprensione. Ma questi diversi livelli si unificano nel comune intento di afferrare il significato recondito di un fenomeno religioso. Questa unità di propositi nell'esercizio della comprensione dà a ciascuna disciplina un suo carattere specifico ed evita il riduzionismo. Comprendere un atto religioso non equivale alla comprensione del processo mentale di questo atto e non ne deve dipendere; tuttavia certe caratteristiche di questo atto sono capite meglio da chi conosce questo processo; il che vuol dire che non possiamo ridurre il significato di un atto religioso al processo psicologico dell'atto stesso quale religioso, tuttavia la conoscenza di quest'ultimo può servire alla comprensione di quello precedente.

L'empatia indica la comprensione del comportamento di un'altra persona in base alle proprie esperienze e al proprio comportamento. Chi non ha mai sperimentato in qualche modo un atto o un rituale religioso, non sarà mai capace di comprendere dentro di sé il significato di questo atto religioso. Alcuni pensano che un tale atteggiamento metodologico coinvolga il soggettivismo e che l'unico modo per evitarlo è asserire a priori la fondamentale uguaglianza di tutte le religioni. Una simile presa di posizione è inammissibile, poiché l'asserzione a priori che tutte le religioni sono uguali implica essa stessa un giudizio sul valore, o piuttosto l'esercizio di una petizione di principi.

La visione eidetica ha come suo compito la ricerca dell'*eidos*, cioè dell'essenza e della struttura del fenomeno

religioso. La difficoltà sta nell'accertare quali sono i fatti veramente essenziali di un dato fenomeno. Il fenomeno è ciò che «appare», ma non è affatto certo che ciò che ci appare costituisca veramente i fatti essenziali dietro o dentro il fenomeno. Per trovare i fatti essenziali siamo costretti molto spesso a ricercare dietro il fenomeno. Da qui la necessità per il fenomenologo di partecipare attentamente al contesto del fenomeno. Bleeker identifica *eidos* con *logos* o struttura. Noi affermiamo che il termine «struttura» enfatizza il fatto che la religione non è un segreto incontrollabile e soggettivo dell'anima, ma una entità oggettiva regolata da leggi strettamente spirituali con proprie strutture tutte insieme logiche, cioè strutture fenomenologicamente logiche. Secondo Bleeker la struttura si manifesta in quattro modi: attraverso formule costanti, fattori irriducibili, punti di cristallizzazione e modelli.¹⁰

La fenomenologia vuole comprendere i punti essenziali dei fatti religiosi presi nel senso empirico della struttura invariabile di un fenomeno che lo sottolinea, la cui invariabilità, di cui qui si discute, è relativa, soggetta come è a modifiche alla luce di ogni nuova scoperta. D'altra parte l'essenza dei fatti religiosi è condizionata storicamente, poiché i fenomeni religiosi non manifestano ad un tratto quelli che sono i loro elementi essenziali come se fossero stati dati una volta per sempre in una forma eterna ed immutabile. Come ha osservato Pettazzoni,¹¹ alcuni scrittori di fenomenologia della religione trascurano il concetto di sviluppo del fenomeno religioso. Vale a dire che il significato del fenomeno religioso non sta precisamente in una descrizione strutturale o in un quadro fisso, ma è un significato dinamico: nello sviluppo storico di un fenomeno religioso si scoprono, cioè, molti aspetti del suo significato che mancherebbero in una concezione statica del fenomeno.

Dobbiamo spiegare in modo più esauriente la relazione tra storia delle religioni intesa, quale studio-comparativo, e fenomenologia della religione. La storia, quale scienza

¹⁰ BLEEKER C.J., *La structure de la religion*, in «Revue d'histoire et philosophie religieuse», 21 (1951), pp. 405ss.

¹¹ Cf. *Il metodo comparativo*, in «Numen», 6 (1955).

umana, è lo studio di particolari e irreversibili successioni di eventi, i più recenti dei quali sono cumulativamente influenzati da quelli venuti prima. L'approccio storico consiste nel cercar di comprendere l'intero contesto, passando da evento ad evento. Ogni successione di eventi è unica, essendo il risultato di un processo collettivo, e tuttavia è simile ad altre: quindi può essere inquadrata in contesti classificabili. Qui trattiamo storie per ricercarne innanzitutto la regolarità, le tendenze, i modelli, le successioni tipiche, le strutture, e sempre nell'ambito di contesti storici e culturali. Questi storici si interessano di organismi, di modelli, di complessi, di reti di relazioni: tutte cose intellegibili. Ciascun fatto religioso ha le caratteristiche sia dell'unicità che della generalità: nella interpretazione di esso bisogna tener conto di ambedue i fattori. Se si dovesse perdere la specificità di un fatto religioso, la generalizzazione per quanto la concerne diventerebbe così generica da risultare priva di valore. D'altra parte gli eventi religiosi perderebbero molto, anche tutto il loro significato, se non si considerassero per un certo grado di regolarità e di costanza loro proprio, per il fatto che appartengono ad un certo tipo di eventi, interrogativi tutti cui rispondono con molte caratteristiche comuni. La storia senza la fenomenologia equivarrebbe a considerare i fatti religiosi come storici e non come religiosi: ciò equivarrebbe ad una specie di riduzione, in quanto non si porrebbe attenzione all'elemento specificamente religioso, e gli elementi storici di ciascun fatto religioso sono comuni anche agli elementi socio-culturali. Conveniamo ampiamente che lo storico non possa imporre a priori strutture o teorie per spiegare il significato della storia: modelli e strutture tratte dallo studio dei fenomeni storici, per mezzo delle quali sa dare un significato generalizzato a specifici eventi. In altre parole, la fenomenologia va al di là dello studio storico-comparativo dei fenomeni religiosi, in quanto indaga sul significato religioso di un fenomeno religioso, ossia sul significato di un fenomeno religioso in quanto fenomeno religioso e non unicamente fenomeno socio-culturale.

In genere il metodo comparativo consiste nello studio di differenti tipi o gruppi di fenomeni, il cui fine è quello di determinare analiticamente i fattori che portano a somiglianze e differenziazioni in specifici campioni di comportamento.

La procedura che questo metodo comporta, mentre evidenzia similitudini e differenziazioni manifestate dai fenomeni, estrae e classifica non solo quelli che sono fattori casuali nell'origine e nello sviluppo di questi fenomeni, ma anche i modelli di interrelazione entro e fra questo genere di fenomeni. Fatti e fenomeni simili rilevati in differenti religioni si uniscono e si studiano a gruppi in modo da arrivare al significato del fenomeno. Il fine di questo metodo è quello di conoscere il pensiero religioso, l'idea o il bisogno che il gruppo di dati corrispondenti evidenzia. Lo studio comparativo di dati corrispondenti dà spesso una visione più accurata degli stessi che non l'esame separato di ciascun dato; infatti i dati considerati in gruppo illuminano l'un l'altro.

La comparazione si introduce quindi con diritto sia per esporre che per distinguere, sia per scoprire i paralleli che le differenziazioni. Sarebbe impossibile comprendere il significato di un fatto religioso, diciamo dell'albero cosmico, senza considerare parecchie delle sue varianti, poiché ogni tipo o varietà rivela con particolare intensità solo certi aspetti del simbolismo dell'albero cosmico (per esempio, *imago mundi*, asse del mondo, centro della terra, rigenerazione periodica dell'universo, ecc.). La natura del simbolismo religioso si può decifrare pienamente solo dopo aver esaminato un certo numero di esempi tratti da varie religioni. Al tempo stesso la diversità del significato del simbolismo si evidenzia pienamente solo quando è stato considerato un certo numero di varianti.

Il problema metodologico fondamentale è se si possa o meno fare uno studio oggettivo di un fenomeno religioso, se esso interpreta il fenomeno nel suo rapporto con il contesto storico e culturale mentre al tempo stesso mantiene qualche elemento di originale «religiosità» che non potrebbe essere ricondotta ad alcun altro fattore dell'esistenza. Studiosi dello studio comparativo delle religioni insistono su somiglianze e differenziazioni nei fenomeni religiosi e contribuiscono al conseguimento di un più adeguato significato di essi, ma la fenomenologia mira alla comprensione del significato così ottenuto dal metodo storico-comparativo dei fenomeni religiosi in quanto religiosi e perciò insiste nell'affermare che essi non possono essere ricondotti all'uno o all'altro aspetto della cultura umana diverso da quello religioso.

In passato Rudolf Otto ¹² operò una svolta nello studio delle religioni. Insistendo sulla specificità del fenomeno religioso, che non si può ricondurre ad altri fenomeni, disse che è l'esperienza del numinoso e dal sacro che dà la scala e la dimensione del fenomeno religioso. Lo studio del fenomeno religioso è inseparabile da quello dell'*homo religiosus* e dal suo comportamento. La storia delle religioni non può afferrare il fenomeno religioso se non per mezzo di uomini che ne vivono l'esperienza. Un fenomeno è una esperienza vissuta nella sua struttura globale: intenzionale, linguistica, sociologica e culturale. Il merito della fenomenologia è indagare come il fenomeno religioso sia inserito nell'esperienza del soggetto *homo religiosus*. Mircea Eliade ¹³ considera compito della fenomenologia la comprensione e l'esposizione del valore religioso contenuto nei diversi modelli in cui appare il sacro per contestare quello contenuto in simboli e miti. Il modello di comportamento religioso si manifesta come imitazione di atti creativi e forme del divino. Queste strutture di consapevolezza sono storicamente e culturalmente condizionate. La sua fenomenologia si può quindi chiamare genetica. Geo Widengren ¹⁴ considera essenziale la connessione della fenomenologia con la storia per evitare l'imbarazzo di una impressione unicamente statica del fenomeno religioso: alle volte si verifica una sovrapposizione tra storia e fenomenologia. Se il contesto storico del fenomeno religioso è di particolare importanza per l'interpretazione fenomenologica, sarà necessario presentare i fenomeni corrispondenti nella loro propria struttura entro quella data particolare religione. Bleeker ¹⁵ distingue tre concezioni della natura della fenomenologia della religione: 1) la più antica scuola descrittiva che si accontenta di classificare e descrivere il fenomeno religioso; 2) la procedura tipologica che descrive i diversi tipi di religioni e ne evidenzia il significato religioso,

¹² Cf. il suo *The Idea of the Holy*, edd. varie, London.

¹³ Cf. il suo *Patterns in Comparative Religion*, London 1958; *The Sacred and the Profane*, New York 1957; *The Quest*, op. cit.

¹⁴ Cf. il suo articolo *Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion*, in *Universitet Och Forskningen* (Festschrift for Torgny T. Segerstedt), Uppsala 1968, pp. 250-260; *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969.

¹⁵ Cf. il suo articolo *The Conception of Man in the Phenomenology of Religion*, in «*Studia Missionalia*», 19 (1970), p. 155 ss.

senza insistere troppo su supposizioni metodologiche; 3) l'approccio fenomenologico che applica consistentemente i principi fenomenologici in modo da penetrare nell'essenza e nella struttura del fenomeno religioso. Per quanto lo concerne, Bleecker aderisce a quest'ultimo tipo di approccio. R. Pettazzoni¹⁶ concepì la fenomenologia della religione come comprensione religiosa della storia. Fenomenologia religiosa e storia non sono due scienze, ma aspetti complementari dell'integrale scienza della religione. Egli reagì giustamente contro una specie di fenomenologia che pretendeva di non dipendere dall'indagine sulla origine storica e sullo sviluppo dei fatti religiosi. Heiler¹⁷ distingue tre specie di fenomenologia della religione: la fenomenologia del taglio per sezioni, cioè la divisione storico-geografica delle religioni; la fenomenologia della sezione a croce, che elabora i tipi di religione; e la fenomenologia dei cerchi concentrici, ossia l'analisi del materiale religioso. La divisione storico-geografica delle religioni non è affatto un compito fenomenologico. La compilazione della tipologia delle religioni è stata fatta da parecchi studiosi come Heiler, Mensching, Bianchi, ecc. La tipologia delle religioni ha valore limitato. Ciò che conta soprattutto nella fenomenologia della religione è lo studio della morfologia del materiale religioso. Sono la classificazione dei contenuti di una religione e l'indagine sul significato del fenomeno religioso che costituiscono la vera fenomenologia della religione.

Tuttavia molti studiosi differiscono nella concezione della natura della fenomenologia della religione, pur avendo chiaramente una base comune. Ciascun autore si prende la libertà di esporre il proprio punto di vista, in conformità naturalmente con ciò che si può considerare l'opinione comune vigente tra i suoi colleghi della stessa professione. D'altra parte tutti gli autori sono d'accordo circa la distinzione tra studio storico comparativo del fenomeno religioso e vera e propria fenomenologia della religione, poiché si tratta di due metodi distinti per arrivare alla comprensione del fenomeno religioso.

¹⁶ Cf. il suo *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, p. 218.

¹⁷ Cf. il suo *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, p. 18 ss.

Tipologia

La nozione del tipo è complessa ed ha svariati significati. Un tipo è una persona, una cosa, un evento che serve come illustrazione, un simbolo, una similitudine profetica o un esemplare caratteristico di un'altra cosa o di una determinata categoria. Per esempio, l'acqua può servire come tipo di instabilità, l'agnello pasquale come tipo di Cristo: quando determinate cose si chiamano tipi, vuol dire che hanno un significato profetico: uno è un mirabile tipo di atleta moderno. Un tipo è anche una classe di cose, ecc., che hanno caratteristiche comuni. Per esempio: amo uomini di questo tipo. In biologia un tipo è un organismo che ha le caratteristiche essenziali del suo gruppo: un genus-tipo è un genus che dà il suo nome e che ha le caratteristiche essenziali di un gruppo superiore, per esempio, di una famiglia.

Nelle scienze bibliche la tipologia ha un significato particolare. S. Paolo ha affermato per principio che il disegno di Dio è caratterizzato dalla continuità e dal progresso. Perciò in un certo numero di personaggi e fatti — eventi o istituzioni — si trovano esempi non solo destinati all'istruzione dei cristiani, ma parimenti annunci profetici e prefigurazioni di realtà cristiane. Il principale testo di s. Paolo è quello di 1Cor 10,1-11. In esso figura il termine *tipo* che normalmente significa «modello», «struttura», ma che si traduce in «esempio» o in «prefigurazione». Quindi un tipo è una figura, una sorta di rozzo schizzo nel pensiero di Dio. La realtà cristiana che vi corrisponde dovrà essere un antitipo. L'enciclica *Divino afflante*, per evitare eccessivi allegorismi, ha formulato una regola secondo la quale, per affermare l'esistenza di un tipo, bisogna dimostrare che Dio lo ha rivelato: perciò deve essere menzionato nel Nuovo Testamento o essere in uso nella liturgia cristiana. Gli esempi più caratteristici in s. Paolo sono gli eventi dell'Esodo e il ruolo di Adamo.

Nello studio scientifico delle religioni, la tipologia si intende in vari modi. Qui il concetto di tipo indica qualche cosa di comune a varie religioni, e ciò che è «tipicamente» unico e peculiare in ogni religione. Quando degli studiosi indagano nel cuore specifico vivente delle singole religioni, cercano di fare una tipologia della religione accertando le

particolarità tipiche di ogni singola religione. La tipologia considera le religioni come totalità e come organismi che diventano oggetto di considerazione, le considera da ambedue i lati: dal lato di quanto hanno tipicamente in comune nella loro totalità e dal lato della unicità tipica in questa totalità. La tipologia delle religioni può anche essere definita divisione di religioni secondo un determinato principio. N. Soederblom, per esempio, divide le religioni del mondo in animistiche, dinamistiche e religioni fondate. F. Heiler le divide in religioni mistiche e profetiche. H. Frick le divide in religioni di opere e religioni di misericordia, ecc. Il principio di divisione non deve essere necessariamente uno solo: possono esservi vari principi di divisione che differenziano le religioni in molte categorie. La tipologia, come qui è intesa, tende a fornire più che una semplice divisione di religioni in due o tre categorie. Il fine della tipologia della religione è di evidenziare quali comuni caratteristiche tipiche si possono trovare nell'insieme delle singole religioni: ciò vuol dire che è più che tipologia delle religioni. Possono esservi più di due o tre di queste caratteristiche costitutive comuni del «tipo». Talvolta la stessa religione si può trovar compresa in svariati tipi. Per esempio, mentre il Cristianesimo appartiene al tipo di religione fondata, profetica e misericordiosa, l'Islam fa anch'esso parte del tipo di religione fondata e profetica, ma non del tipo di religione misericordiosa, al quale invece possono appartenere determinate sette Indù, che a loro volta non sono fondate ma di tipo mistico. Così ci sono molti tipi di religioni, e una religione appartiene al tempo stesso a più di un tipo.¹⁸

Nella ricerca scientifica, per comprendere il tipo al quale appartiene storicamente una determinata religione, deve esserci una base scientifica per appurare che si tratta di un tipo di genuina religione. Questo tipo genuino non può essere accertato in base ad indizi fortuiti di una religione, ma su tratti comuni che ne determinano l'essenza: per esempio, quelli della conoscenza di Dio o del sacro, della via della salvezza, del fine della salvezza, della specie delle sue tradizioni sacre, ecc.

¹⁸ Cf. MENSCHING G., *Structures and Patterns of Religion*, Delhi 1976, pp. 57-63.

La tipologia fornisce un ponte tra ricerca empirica e normativa. La gran varietà di fenomeni religiosi, che la storia, la psicologia e la sociologia della religione ci forniscono, deve essere ordinata. Le categorie tipologiche sono destinate proprio a questo compito. La costruzione di tipi ci offre una migliore comprensione della storia considerata dal punto di vista della vita stessa. Non si corre il rischio di sacrificare la concreta individualità e varietà storica a vantaggio di un approccio tipologico.

Più chiaramente si può dire che la tipologia è lo studio di tipi. Un tipo è un modello dei tratti di un individuo, di un gruppo o di una cultura che li distingue da altri individui, gruppi o culture. I tipi si usano col presupposto che offrano un mezzo di classificazione di persone o gruppi utile ai fini di una analisi. Un tipo ideale è un costrutto mentale composto da una configurazione di elementi caratteristici di una classe di fenomeni usati nell'analisi. Gli elementi astratti sono basati su osservazioni di concreti esempi del fenomeno sotto studio, ma il costrutto che ne risulta non è destinato a corrispondere esattamente ad ogni singola osservazione empirica. Il tipo ideale è un'importante tecnica metodologica, un espediente euristico, usato per descrivere, comparare e verificare ipotesi concernenti una realtà empirica. Questi tipi costruiti sono composti da criteri (elementi, tratti, aspetti, e così via) che hanno riferimenti rintracciabili nel mondo empirico, o che possono essere legittimamente dedotti da evidenze empiriche, o dall'uno e dall'altro al tempo stesso. Il tipo costruito non fornisce solamente un mezzo per la coordinazione di dati, ma serve anche per agevolare la generalizzazione.¹⁹

Le due funzioni basilari di un tipo-ideale costruito sono le seguenti: a) esso offre un caso circoscritto in cui fenomeni concreti possono essere messi a contrasto, e un concetto non ambiguo che facilita la classificazione e la comparazione; b) come tale costituisce una struttura per lo sviluppo di una generalizzazione-tipo che a sua volta serve al proposito ultimo della realizzazione di un tipo-ideale di analisi: la spiegazione causale di eventi storici. I tipi-ideali e le genera-

¹⁹ Cf. DHAVAMONY M., *Phenomenology of Religion*, Roma, 1973, p. 12.

lizzazioni-tipo debbono essere «obiettivamente possibili» nel senso che fenomeni concreti si approssimino più o meno al tipo puro, e siano soggettivamente significati nel senso che il tipo di azione sia comprensibile in termini di motivazione individuale.²⁰

Le forme e le strutture della religione si studiano parzialmente nella tipologia delle diverse religioni e parzialmente nella morfologia dei fenomeni religiosi. Heiler opera una distinzione tra fenomenologia del taglio per sezioni, cioè la divisione storico-geografica delle religioni, la fenomenologia della sezione a croce che studia il tipo di religione, e la fenomenologia dei cerchi concentrici, cioè l'analisi del materiale religioso del fenomeno. La divisione storico-geografica si può difficilmente considerare un compito fenomenologico. La compilazione delle tipologie delle religioni è stato il compito di molti studiosi come van der Leeuw, Heiler, Mensching e Bianchi. Il fenomenologo compila, inventaria e classifica i contenuti della religione. È questo che costituisce la vera fenomenologia della religione. Essa non soltanto classifica i fenomeni religiosi che studia, come la preghiera, il sacrificio, il mito, il misticismo, ecc. La sua funzione non è solo quella di dare una tipologia per mezzo dell'analisi delle strutture per arrivare all'essenza del fenomeno. Se il suo ruolo si esaurisce nello stabilire una tipologia, ci sarebbe il pericolo di ridurre il fenomeno religioso a quelli che sono aspetti culturali, psicologici e sociologici cioè ingredienti del fenomeno stesso.

Conclusione

Qual è la specificità della fenomenologia della religione? È l'analisi dell'esperienza religiosa vista quale esperienza non riducibile ad altra esperienza umana. Al centro di ogni fenomeno religioso si trova l'uomo religioso che vive un incontro con il divino. Il suo comportamento di uomo religioso indica che crede in una Realtà Assoluta che trascende questa terra e che in qualche modo gli rivela il suo

²⁰ *Ibid.* p. 13.

stesso essere. È l'approccio fenomenologico che tenta di penetrare nel cuore dell'esperienza umana del divino e di comprendere il comportamento dell'uomo di fronte al divino. Una semplice tipologia correrebbe il pericolo di ridurre il fenomeno religioso ad altri aspetti dell'esperienza umana, non necessariamente all'esperienza del sacro. La tipologia è comune a varie scienze umane quali la psicologia, la sociologia e la storia: non è specifica per i fenomeni religiosi. La funzione della fenomenologia non è soltanto quella di elencare e classificare il fenomeno che studia come la preghiera, il sacrificio, i riti purificatori, i riti di crisi di vita, ecc., ma anche quella di indagare nelle strutture e cercare di capire l'essenza delle cose: ossia si prefigge di comprendere il significato del fenomeno nel suo intero contesto, prendendo parte all'esperienza dell'uomo religioso.

Tutto il fine della fenomenologia della religione sta nel capire il comportamento di una persona religiosa, il suo significato interiore e l'intenzionalità come si esprime negli atti esteriori, nei simboli e nelle parole. Come vediamo questa disciplina si occupa dell'aspetto più vitale della vita umana, fino al punto da essere pienamente consapevole che la religione è quanto vi è di più profondo e nobile nel dominio dell'esistenza spirituale e intellettuale dell'uomo, pur conoscendo i suoi limiti nel compito prefisso di penetrare nel profondo dell'interiorità di un'anima religiosa.

Non si deve credere che un particolare fenomeno religioso abbia un solo significato: può avere ed ha parecchi significati per i vari partecipanti allo stesso atto religioso. Mettendo in correlazione ciò che i vari partecipanti percepiscono, il fenomenologo acquisisce una comprensione che va al di là di quella di molti singoli partecipanti. Per esempio, il fuoco del sacrificio vedico può significare varie cose per i partecipanti: Agni può essere il Dio che consuma il sacrificio, è il sacerdote e mediatore tra gli dèi e gli uomini che presenta il sacrificio agli dèi, è l'elemento che tiene uniti i tre mondi (cielo, atmosfera e terra). Mentre il singolo seguace di una religione può non conoscere i significati molteplici di un simbolo religioso, il fenomenologo studia la ricchezza e la vitalità dei simboli religiosi considerando i diversi significati strutturali del simbolismo religioso. Perciò il significato religioso che un determinato fenomeno ha per il singolo

partecipante o per il gruppo di partecipanti, non si conosce mai fino in fondo studiando soltanto una particolare religione.

Infine la fenomenologia della religione non si ferma alla sola descrizione del fenomeno studiato, come dicono alle volte, e nemmeno pretende di spiegare l'essenza filosofica del fenomeno: infatti come abbiamo già spiegato prima, la fenomenologia della religione non è né puramente descrittiva, né normativa, ma ci dà il significato interiore di un fenomeno religioso come vissuto e sperimentato dall'uomo religioso. Si può dire che questo significato interiore costituisca l'essenza del fenomeno. La fenomenologia della religione è una scienza empirica; una scienza umana che si avvale dei risultati di altre scienze umane quali la psicologia, la sociologia e l'antropologia. Ancor più, possiamo perfino dire che è più vicina alla filosofia della religione di ogni altra scienza umana che studia i fenomeni religiosi, poiché studia i fenomeni religiosi nel loro aspetto specifico di religiosità.

Bibliografia

- Bianchi U. - Bleeker C.J. - Bausani A. (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972.
- Bleeker C.J., *The Phenomenological Method*, in «Numen» 6 (1959).
- Bleeker C.J., *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris 1969.
- Eliade M. - Kitagawa J. (edd.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.
- Eliade M., *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago 1969.
- Kultkrantz A., *The Phenomenology of Religion: Aims and Methods*, in «Temenos», 6 (1970), pp. 68-88.
- Leeuw G. van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, «Epilomena».
- Otto R., *Religious Essays* (A supplement to *The Idea of the Holy*), trad. B. Lunn, Oxford, 1931, cap. X: «Parallels and Convergences in the History of Religion».
- Pettazzoni R., *History and Phenomenology in the Science of Religion*, in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954.
- Widengren G., *Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion*, in *Universitet Och Forskningen* (Festschrift for Torgny T. Segerstedt), Uppsala 1968, pp. 250-60.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Sono doppiamente grato al relatore sia perché ha cercato di fare il paciere ed anche per aver mantenuto vivo il senso della dialettica e della contrapposizione. Lo ringrazio inoltre perché è stato sufficientemente breve in modo da dar spazio ad un dibattito.

U. BIANCHI: Oggi mi si presenta l'occasione per risolvere con il p. Dhavamony una questione sorta nel 1969 in un convegno di Roma. Questo è un tentativo per eliminare quello che a me sembra un equivoco propriamente determinato da ragioni terminologiche; sarei quindi contento di conoscere se con il p. Dhavamony è possibile pervenire ad un preciso accordo al di là dei termini. Il p. Dhavamony ha citato una frase di Pettazzoni, ma in modo incompleto. Tuttavia è vero ciò che afferma, e cioè che Pettazzoni negli ultimi anni della sua vita condivideva l'idea che la storia delle religioni e la fenomenologia della religione, fecondandosi a vicenda, formano l'integrale scienza delle religioni. Pettazzoni sosteneva che il pensiero storico dà il senso del divenire, mentre la fenomenologia fornisce il senso del religioso; io, pur essendo suo allievo, come storico delle religioni ritengo che non era abbastanza radicale e che poteva andare oltre. Lo storico in quanto storico, se è vero storico, cioè se non è riduttivo e se è disposto a prendere in considerazione tutto il suo materiale — e non solo il materiale esterno —, è capace di percepire il contenuto religioso di un fatto religioso, cioè di capire un fatto religioso in quanto religioso. Questo come storico, e se ha interesse agli studi storico-religiosi, deve essere in grado di comprenderlo. Non ha bisogno di apprenderlo da un pensiero fenomenologico, che poi sintetizzi in un suo pensiero storico; gli deve venire spontaneo. Forse che lo storico non possiede la

capacità di percepire il significato economico di un fatto economico? Certo. Perché allora non può comprendere il significato religioso di un fatto religioso? Lo storico, se è storico, non ha nessun bisogno di prendere a prestito da un'altra fonte la sua capacità di percepire la forma, e quindi anche l'intenzionalità di ciò che sta studiando. Era Pettazzoni che, possedendo una formazione crociana, non vedeva la capacità nello storico di recepire il religioso, perché Croce aveva eliminato la religione dalle quattro categorie fondamentali dell'umano. Ma se uno non è crociano, perché deve affermare che lo storico non può comprendere pienamente il significato di un fatto religioso in quanto religioso? Ecco allora qual era il fondamento che spingeva Pettazzoni — di ispirazione crociana — ad accettare questa pretesa fenomenologica, che sostiene di dare allo storico il senso del religioso, che egli per sé non possederebbe. Lo storico delle religioni, per professione, deve avere la capacità di studiare i fatti religiosi e il significato religioso di questi in quanto religiosi senza — e questo mi sembra che lei lo abbia concesso — quegli *a priori* sul fatto religioso che io attribuisco ai cosiddetti religionisti. Questa è la mia osservazione di base e, se lei è d'accordo, allora noi siamo in sintonia su tutto, salvo che sulla terminologia.

M. DHAVAMONY: Rispondo immediatamente a quest'ultima obiezione perché sta all'origine di tutte le nostre divergenze. Se lo storico, in quanto storico, potrà comprendere il significato del fatto religioso-storico in quanto religioso, a mio parere è necessario distinguere. Per certi aspetti lo storico recepisce l'avvenimento religioso come religioso, per altri il fenomenologo va oltre. In che senso? Il fatto storico delle religioni comprende la religiosità del fatto fino ad un certo punto, infatti non ne coglie la pienezza perché non ammette il significato metastorico. Quindi il fenomenologo avanza più in profondità che non lo storico.

U. BIANCHI: Allora vorrei passare alla seconda parte che è precisamente questa: lo storico ed il metastorico. Lei ha fatto un distinguo, ed io devo proseguire su questo distinguo. Quando si dice fatto storico non si intende dire, come spesso si capisce, nel senso di limitativo o parziale. Non basta dire

che un fatto religioso non appare mai puro ma sempre rivestito da circostanze storiche — ed Eliade per storiche intende culturali, economiche, ecc.

M. DHAVAMONY: Sono d'accordo con la sua critica nel senso che Eliade impone una concezione aprioristica della religione in queste circostanze, se è così; ma io ne dubito.

U. BIANCHI: Eliade sostiene — non posso citare letteralmente perché non ho il libro sottomano — che il fenomeno religioso non appare mai puro, perché è sempre rivestito da circostanze storiche, culturali, sociali, ecc. Io invece ho osservato che il fatto religioso ha la possibilità di essere storico nella sua stessa qualità di religioso, perché può essere religioso sia in un modo che in un altro, storicamente da accertare. Se lei è d'accordo su questo, mi concederà anche che non si deve usare il concetto di storico come equivalente di culturale nel senso di Eliade, che il religioso, quale religioso, può stare dentro lo storico. E fino a questo punto siamo d'accordo. Adesso lei mi dice che, oltre a questa storicità, c'è una metastoricità del fatto religioso. Se questa metastoricità del fatto religioso si basa su argomentazioni di tipo filosofico e teologico, sono d'accordo con lei; ma lei giustamente afferma che ora non si fa questione di valutatività filosofica o teologica. Allora, se le cose stanno in questo modo, non riesco a vedere perché dovremmo essere in disaccordo semplicemente per l'uso delle parole fenomenologia e metastorico, quando sull'essenza dei fatti ci saremmo intesi. Un fatto storico non va necessariamente inteso riduttivamente, in relazione alle circostanze economiche, politiche, ecc.; un fatto religioso può essere un fatto storico in quanto religioso. Se la situazione è questa, viene a cadere quella contrapposizione in forza della quale la storia capirebbe il fatto religioso in quanto storico e la fenomenologia comprenderebbe il fatto storico in quanto religioso. E cade perché, se noi diciamo che già nel fatto storico come tale c'è del religioso come tale, lo studio sintetico globale dell'aspetto storico-religioso è precisamente quello che unifica le nostre prospettive, e allora io non vedo più dove siano le nostre discordanze.

M. DHAVAMONY: A questo proposito sorge spontanea una constatazione: esiste un fatto storico-sociale ed uno storico-religioso. Due fatti quindi, di cui uno storico-sociale, che non è veramente religioso, e l'altro, storico-religioso. Mi chiedo allora, se il criterio di storia che serve per spiegare il primo fenomeno, che è storico-sociale, è differente da quello che studia il fatto storico-religioso, oppure no.

U. BIANCHI: È differente quanto all'oggetto, ma non lo è quanto alla forma. Lo studio storico-religioso sintetizza quei due momenti che lei, segnalandoli diversamente, vorrebbe contrapporre, contrapponendo così la storia delle religioni alla fenomenologia della religione. Affermare che io studio un fatto storico come religioso, nella mia visuale, è la stessa cosa. La questione si sintetizza in quella che io chiamo attività storico-comparativa della storia delle religioni, la quale, fra le tante sue attività, elabora anche una fenomenologia — come lei giustamente dice — storica della religione; quest'ultima la chiamo anche tipologia storica della religione. Se siamo d'accordo che apprendere un fatto religioso come storia e un fatto storico come religione è la stessa cosa — in una prospettiva precisamente storico-religiosa — allora io credo che fra noi non sussiste disaccordo. Ciò significa che tutta questa ricerca del significato, che è ciò che lei chiama metastoria, io la trovo già nella ricerca storica, perché questa comprende implicitamente la natura religiosa di un fatto storico. Aggiungerei solo in maniera analogica, perché diversi sono i fatti religiosi ed i significati, e la fenomenologia di fronte a questa analogia è piuttosto disarmata. È d'accordo lei su queste possibilità di sintesi?

M. DHAVAMONY: Vorrei sapere come lei interpreta i concetti di diacronia e sincronia all'interno del presente discorso.

L. SARTORI: Mi sembra un po' troppo facile questa pace, vediamo se c'è un terzo che vuol intervenire.

A.N. TERRIN: Sono contento perché il p. Dhavamony manifesta qui un po' la sua anima orientale e, conseguentemente, anche il suo concetto di storia che è di altro tipo. La

200

nostra storia occidentale infatti è «malata», e la sua sembra orientata da ampie visioni che noi non possediamo. Vorrei obiettare al prof. Bianchi come mai — se il metodo storico riesce a dire che cos'è la religione e a spiegare il senso delle religioni — le divergenze fra storici delle religioni sono talmente forti per cui l'oggetto stesso viene smarrito fra storia e storici. Sono d'accordo invece con il p. Dhavamony, quando afferma che il soggetto della religione è l'oggetto stesso della ricerca. Proprio qui bisognerebbe insistere; van der Leeuw afferma che l'oggetto della ricerca è il soggetto stesso che vive la religione. Dal mio punto di vista si ritorna qui ad una forma di precomprensione che è anche un tipo di autoimplicazione. Bisognerebbe fare un discorso linguistico e semantico; o si è all'interno di un'autoimplicazione di carattere linguistico-religioso semantico, oppure si è degli *outsiders*, e da quest'ultima posizione non è mai possibile comprendere il pericolo di una visione riduttiva e parziale. Affermo nuovamente che precomprensioni sono inevitabili e che lo studio della religione e dell'esperienza religiosa è sì storico ma contemporaneamente deve divenire metastorico, e lo diventa proprio a causa delle precomprensioni; in base ad una epistemologia che non può venir meno per una ingenuità filosofica obiettivistica come quella che proviene da una storia delle religioni *tout court*. Riaffermo quindi che gli storici della religione — se veramente vale tutto ciò che ha detto il prof. Bianchi — dovrebbero essere unanimemente concordi nel sostenere che la religione cammina secondo quei dati momenti ed in quelle direzioni. Ora non esiste uno storico delle religioni che sia concorde con un altro; forse che tutto questo non indica che esistono delle precomprensioni, delle linee di ricerca già delimitate all'inizio? E allora, non è forse una precomprensione di ordine religioso quella che ci permette di capire più profondamente le religioni?

U. BIANCHI: Come può Terrin affermare che la nostra storia occidentale è malata? La nostra storia è quella che è: ci sono alcuni che la fanno in un modo, altri in un altro; qualcuno forse meglio, qualcun altro peggio, alcuni vanno in direzioni da cui saranno portati chissà dove, altri invece realizzano di più. Queste posizioni così romantiche sono assolutamente da rifiutare. C'è una visuale assolutamente

razionale, che è l'unica ad aver diritto di parola, in forza della quale non si può accusare nessuno di malattia, ma solamente di errore e di sbaglio metodologico o logico; quindi nessuna categoria è malata. Per quanto concerne il concetto di storia smarrito fra storico e storico, si deve ricordare che la storia non è una ricerca infallibile, non ha delle scelte perenni, ma procede a tentoni. Qualcuno arriva da una parte, qualche altro dall'altra; talora ci si incontra, molte volte ci si scontra, a volte ci si perde l'un l'altro. Ma questo succede a tutti: forse che i filosofi o i teologi dicono tutti la stessa cosa? Lei afferma che tutto ciò è causato da precomprensioni; può essere. Se mai, questo sarà un segno di malattia, appunto perché gli studiosi si sono lasciati prendere da precomprensioni, da cui sono stati condotti in posti dove non sarebbero mai andati senza quelle precomprensioni. Oppure possono essersi orientati in direzioni diverse per una quantità di valutazioni dipendenti dal materiale storico, che non si presenta come atto a una deduzione matematica. Così si capirà il perché di interpretazioni storiche diverse; e se ciò è dovuto alle precomprensioni, è chiaro che queste sono un qualcosa di dannoso. È quindi evidente che il Tylor, avendo una precomprensione ateistica, va in una direzione ed il Nietzsche, avendone un'altra, si orienta in modo diverso. D'altronde, quello storico non è un ragionamento puramente aritmetico e quindi ci possono essere valutazioni — anche legittime — diverse, talora molto diverse. Quando poi si affermi che da *outsiders* è impossibile comprendere il credente, qui veramente esiste una differenza. Se chi non è dentro il mondo religioso non può coglierlo con pienezza, allora chi è fuori da una determinata religione non può capire quella specifica religione, e così avanti fino all'assurdo. Questo è un discorso pericolosissimo, perché non è solo colui che è al di fuori della religione che non comprende la religione, ma — se siamo conseguenti — sarà anche il non buddhista a non capire mai il buddhismo, o il non cristiano a non comprendere mai il cristianesimo; così avverrà la distruzione pura e semplice non solo della storia delle religioni, ma della filosofia, della teologia, delle religioni, di tutto. E invece rimanendo pertinenti ad una metodologia storica, non intesa come un luogo d'incontro fra tutti coloro che se ne occupano, che si potrà penetrare — per quanto è possibile a mente umana — dentro la comprensione dei fatti religiosi e anche nelle intenzioni di coloro che li compiono.

M. DHAVAMONY: Terrin ha parlato della mia concezione di storia come orientale: chiarisco subito che l'interpretazione da me data è completamente occidentale, essendo il concetto orientale di storia tutt'altro. Venendo alla precomprensione, affermo che ci sono precomprensioni a due livelli: una popolare ed un'altra scientifica. Uno studioso che affronta i fatti religiosi s'imbatte in una concezione popolare di religione che solo successivamente diventa critica scientifica. Personalmente ho sottolineato che una persona priva di esperienza religiosa non può comprendere il vero significato della preghiera, così come colui che non ha mai avuto l'esperienza dell'alcool non riuscirà mai a capire a fondo l'ubriachezza. Anche per ciò che concerne le religioni non si arriverà mai a penetrare all'interno della loro profondità. Un cristiano, ad esempio, che ha un'esperienza religiosa della preghiera ovviamente ha in comune delle caratteristiche con la preghiera indù; tuttavia, pur comprendendo la preghiera dell'indù, entra sì all'interno di quella preghiera, ma solo in modo empatico, essendo impossibile una compenetrazione perfetta. Questo non vale solo per la religione, ma anche per le altre esperienze umane. Quando le scienze umane vogliono comprendere l'esperienza di un'altra cultura o di una persona, per esempio quella dell'amore, incontrano degli elementi comuni e diversi contemporaneamente; di aiuto ci sono quelli comuni. Per quanto concerne van der Leeuw, è riconosciuto che nella sua fenomenologia filosoficamente intesa esistono tre deduzioni: il fenomeno appare ad un soggetto; quest'ultimo è messo in contatto con un oggetto; avviene infine un insieme soggettivo-oggettivo. Ovviamente egli esagera nell'interpretare il rapporto soggetto-oggetto, perché è influenzato dalla teologia.

A.N. TERRIN: Si parte ancora da un pregiudizio epistemologico e si distingue un fatto dal suo significato. Secondo me, si deve ammettere, husserlianamente, che ogni nostro atto intenzionale include già di per se stesso fatto e significato, e che dietro il fenomeno non esiste qualche altra cosa. È indispensabile stabilire se la fenomenologia trascendentale entra — seppure in un secondo momento — all'interno di una fenomenologia descrittiva, oppure se la filosofia deve andare da sé.

M. DHAVAMONY: Intravedo qui un'interpretazione equivoca della parola filosofia. Se per filosofia si intende un sistema scientifico per spiegare il mondo delle realtà, ciò ovviamente vale per la scienza empirica. Se, al contrario, si ritiene che la filosofia sia un qualcosa di comune a tutti, allora questo è un altro discorso.

L. SARTORI: Proviamo ad allargare il discorso.

C. PRANDI: Il p. Dhavamony parla di una sorta di privilegio che una determinata persona avrebbe nella comprensione dei fatti religiosi, se li sperimenta direttamente. Il fenomenologo ha quindi una possibilità di accesso al fatto religioso, perché lo approfondisce come esperienza personale. Su questo punto potrei essere d'accordo e non d'accordo. Sono d'accordo con il p. De Nobili che si fa brahmino per comprendere l'induismo dall'interno, ripercorrendo l'iter del credente indù senza rinunciare alla propria identità religiosa. Non sono d'accordo, invece, quando lei sostiene che la comprensione di un'esperienza religiosa richiede una partecipazione totale che si identifica con la conversione. È indubbio che per comprendere la musica ci vuole orecchio, ma non per questo è indispensabile saper suonare uno strumento. Una seconda obiezione riguarda — poiché si è parlato di storia delle religioni in contrapposizione alla fenomenologia (e in parte accetto la definizione che della prima propone il prof. Bianchi) — le origini e lo sviluppo della storia delle religioni. Questa si struttura come disciplina autonoma nell'epoca della secolarizzazione e, generalmente, per opera di non credenti. Non v'è dubbio che dalla seconda metà dell'Ottocento ad oggi noi abbiamo assistito ad un succedersi di operazioni riduzionistiche che a posteriori siamo tentati di definire come errate. Ma senza di esse come avrebbe potuto la storia delle religioni esplicitare la sua metodologia specifica? Anche le precomprensioni riduttive hanno quindi dato un contributo determinante alla nascita della disciplina e alla conoscenza della multidimensionalità del suo oggetto. D'altra parte è proprio la comprensione del diverso che permette di cogliere e approfondire, anche sul piano fenomenologico, l'esperienza religiosa. Ecco allora come il dato culturale diviene un fattore radicale e ineliminabile.

bile per la comprensione delle religioni e del loro rapporto con la storia globale.

M. DHAVAMONY: Il fatto religioso può essere soprarazionale, razionale ed infrarazionale. È soprarazionale un fenomeno mistico; razionale è, per esempio, il fatto che tutti noi nella nostra razionalità non siamo quasi mai dei mistici; si è nell'infrazionale quando si parla di magia, di superstizione, di certi fatti di storia delle religioni. Un ateo, una persona che non ha mai avuto esperienze religiose, non arriverà alla giusta concezione del significato della religione. E questo perché la religione, anche quando è razionale, non potrà essere semplicemente spiegata con i criteri della ragione, come ha chiarito molto bene Rudolph Otto. Quindi, è indispensabile possedere un'esperienza religiosa per comprendere quella di un'altra persona. Ritengo poi che il riduzionismo, secondo la nostra interpretazione, sia un fenomeno molto negativo perché riduce un fenomeno religioso ad uno unicamente culturale. Afferma cioè che tutto deve essere giudicato e valorizzato secondo i criteri di una cultura, di un popolo; questo non può aiutare, metodologicamente, a comprendere meglio.

C. PRANDI: Che differenza esiste fra il ridurre tutto a cultura ed il ridurre tutto ad esperienza? Esiste un vuoto in mezzo al quale lei non è in grado di comunicare a me ateo la sua esperienza, ed io non sono nella possibilità di comunicarle che il fatto religioso è anche un prodotto culturale.

M. DHAVAMONY: La distinzione fra il religioso e il culturale non equivale ad una separazione. Ovviamente per comunicare un'esperienza religiosa è necessaria una cultura, un linguaggio, un modo di parlare, una letteratura; tuttavia io qui parlo di distinzione nella dimensione propria, non di separazione.

IV

SCIENZE SOCIALI E RELIGIONE: PROSPETTIVE SOCIO-ANTROPOLOGICHE NELLO STUDIO DELLE RELIGIONI

CARLO PRANDI

Introduzione

L'approccio socio-antropologico allo studio delle religioni trova una fondazione epistemologica nella natura stessa dell'esperienza religiosa la quale, se è dotata di strutture fenomenologiche proprie, è pure radicata nella globalità della vicenda umana e si manifesta per simboli, utilizza linguaggi e sottende motivazioni che esprimono la dinamica *input/output* che costantemente la regola. Occorre tuttavia sottolineare preliminarmente che l'antropologia e la sociologia hanno ciascuna un oggetto e un metodo propri e che soltanto successivamente — in senso logico — esse estendono il proprio campo d'indagine alla religione (come a qualsiasi altra dimensione dell'esistenza umana). Ciò significa che dal baricentro di tali scienze partono terminali che stabiliscono nessi, relazioni, funzioni il cui scopo è quello di giungere alla definizione delle modalità secondo cui le dimensioni dell'esperienza umana *giocano* tra di loro e con l'insieme della struttura sociale nei diversi frangenti storici.

Sarà utile, per le finalità che qui ci si propongono, ripercorrere a grandi linee l'itinerario delle due discipline. L'*antropologia* nasce come scienza autonoma nella seconda metà del secolo scorso, dopo un lungo periodo di incubazione in cui si possono individuare alcune tappe decisive coincidenti con: a) l'era delle scoperte geografiche e, conseguentemente, della scoperta delle culture extra-occidentali. La distruzione delle grandi civiltà andine non impedisce che l'Europa sia costretta a rendersi conto del fatto che, come

ebbe a scrivere Bartolomè de Las Casas nei primi decenni del XVI secolo, «queste genti di queste Indie, (che) noi stimavamo barbare (...) uguagliarono, e anche superarono, tutti gli antichi nelle buone leggi e nei costumi»;¹ b) lo sviluppo del mito del «buon selvaggio» coltivato dalla cultura dell'illuminismo, e che produce una nuova figura di intellettuale viaggiatore (anche immaginario) e cosmopolita.² Tra la fine del XVIII secolo e i primi decenni del successivo arrivano inoltre in Europa i testi fondamentali, recentemente scoperti, dello Zoroastrismo, dell'Induismo antico, del Buddismo, del pensiero cinese; inoltre vengono decifrati il sanscrito e il geroglifico; c) l'espansione coloniale nel corso del XIX secolo e lo sviluppo sistematico delle ricerche etnologiche sulle culture delle società d'oltremare. La definizione del nuovo concetto di cultura, proposto da E.B. Tylor nel 1871 rappresenta il punto d'approdo della crisi profonda in cui era entrato il tradizionale concetto aristotelico di cultura: «La cultura o civiltà — scriverà E.B. Tylor nel 1871 — è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società».³ Essa rappresenta ad un tempo il punto di partenza «ufficiale» e il campo di definizione della moderna antropologia come disciplina autonoma.

La *sociologia* nasce nella stessa epoca, ma, se ci si riferisce ad una riflessione finalistica e normativa sulla società, si possono far risalire le sue origini alla *Repubblica* di Platone per poi procedere, attraverso s. Tommaso e i teorici dell'Utopia, sino al Rousseau del *Contratto sociale*: la società come progetto etico, come «dover essere». Nell'opera di Bossuet, di Voltaire, di Vico si parla rispettivamente di disegno provvidenziale nella storia, di solidarietà fra tutte le

¹ LAS CASAS FRA BARTOLOMÈ DE, *La leggenda nera (Apologetica Historia)*, Milano 1959, p. 225 e 228. Cf. le illuminanti e moderne considerazioni del frate-scovano spagnolo sul concetto di «barbaro» e «barbarie» (pp. 227-230).

² Cf. COCCHIARA G., *L'eterno selvaggio*, Milano 1961; GLIOZZI G. (a cura di), *La scoperta dei selvaggi*, Milano 1972². Come documento, tra i più suggestivi, di questo clima culturale, cf. Montesquieu, *Lettere persiane*, Milano 1981.

³ La definizione si trova nell'opera *Primitive culture*, 1871; la traduzione del brano in ROSSI P. (a cura di), *Il concetto di cultura*, Torino 1970, p. 7.

attività umane, di unità dello sviluppo del genere umano: in ogni caso prevalgono concetti di natura filosofica o metafisica. Tuttavia nel corso del XVIII secolo si fa strada l'idea che i fenomeni sociali costituiscono un ordine naturale e che esiste una natura sociale sottoposta a leggi definite, per quanto la nozione di ordine resti impregnata di finalismo e si presenti sotto una forma assoluta (l'ordine sociale, dalla conformità all'Autore di tutte le cose passa alla conformità all'essenza razionale dell'uomo). La fine dell'*Ancien Régime* e la rivoluzione industriale spezzano la continuità secolare della società dicotomica tradizionalmente basata sull'economia agricola. Lo sviluppo dei modi di produzione e il passaggio ad un sistema di produzione capitalistico fondato, come scriverebbe E. Durkheim, sulla «solidarietà organica» — dove, cioè, i rapporti umani sono sempre meno improntati alla reciproca appartenenza e sempre più su relazioni contrattuali, impersonali, indirette — rende più viva e diffusa la consapevolezza della relatività delle strutture economiche e degli assetti sociali tradizionali, scossi nel profondo dalla seconda grande rivoluzione della storia umana dopo quella del neolitico. La società del XIX secolo perde progressivamente il carattere di ovvietà che essa rivestiva in precedenza agli occhi della maggioranza degli individui: «La sociologia — scrivono P. e B. Berger — è una risposta intellettuale alla particolare crisi della moderna società occidentale». ⁴ Quando le dinamiche di fondo di un sistema sociale — e le basi etiche che lo reggono — perdono il loro carattere di ovvietà non soltanto agli occhi di ristretti gruppi di intellettuali, ma a quelli di grandi masse inserite in un processo produttivo fondato sull'accumulazione e sullo sfruttamento, allora la società diventa un problema, una realtà, come si legge nell'*XI Tesi su Feuerbach*, non più da interpretare soltanto, ma da trasformare: «Solo quando la mobilità orizzontale è accompagnata da un'intensa mobilità verticale — scrive K. Mannheim — cioè da un rapido movimento tra i diversi strati nel senso di un'ascesa o di un declino sociale, la fiducia in una eterna e generale validità delle proprie forme di pensiero viene spezzata». ⁵ La

⁴ BERGER P.L.-BERGER B., *Sociologia*, Bologna 1977, p. 9.

⁵ MANNHEIM K., *Ideologia e utopia*, Bologna 1957, p. 9.

sociologia nasce dunque come riflessione scientifica sulle società dell'Occidente europeo le quali, in un determinato periodo della loro storia, iniziano un processo di trasformazione radicale che coinvolge, con l'espandersi dei processi industriali, tutti gli strati sociali, *nessuno escluso*, creando una nuova stratificazione sociale, le classi, la cui interconflittualità caratterizza senza residui le dinamiche dell'economia capitalistica. Il passaggio dall'utopia alla scienza percorre il filone che da Saint-Simon giunge a Durkheim attraverso Marx e Weber. Gli orizzonti sono diversificati, talora radicalmente, ma lo svolgimento della sociologia verso l'acquisizione di una fisionomia specifica è progressivo: nelle sue *Regole del metodo sociologico* (1895), E. Durkheim dichiarerà che «i fenomeni sociali sono cose e devono venire trattati come cose (...); è necessario studiarli dal di fuori come cose esterne dato che si presentano a noi in questa veste».⁶ La sociologia, avendo individuato l'oggetto e il metodo che le sono propri, ha ormai acquisito uno statuto che la qualifica come disciplina autonoma.

L'antropologia si configura dunque nel suo insieme come «scienza della cultura», mentre alla sociologia compete la definizione di «scienza della società»: di questa essa studia le strutture portanti (il potere, la burocrazia, la parentela), le istituzioni, la stratificazione interna, i mutamenti sociali, sino ad analizzarla nelle forme più astratte e comprensive elaborate dalla teoria dei sistemi.⁷ I confini tra sociologia e antropologia sono talora sfumati e incerti: molti sono i fenomeni sociali che hanno ad un tempo una rilevanza culturale e un carattere istituzionale, per cui appare inconcepibile la loro assegnazione univoca all'uno o all'altro dei due domini. Se ne deduce — è questo il punto che interessa sottolineare — che esse *non* costituiscono il *topos* epistemologico di definizione della religione: lo specifico della religione in generale — la struttura fenomenologica del cristianesimo o di qualsiasi altra manifestazione ierologica —, *non* appare definibile, in linea di principio, entro l'orizzonte

⁶ DURKHEIM E., *Le regole del metodo sociologico*, Milano 1979, pp. 44-45.

⁷ Cf., come introduzione sistemica alla sociologia, il volume di GALLINO L., *La società. Perché cambia, come funziona*, Torino 1980.

concettuale e categoriale delle scienze sociali, siano esse l'antropologia, la sociologia, la psicologia o altro. Il fatto religioso non può essere colto e definito se non *iuxta propria principia*: l'individuazione della «rottura di livello verso il *supra* e il *prius* che realizza una (generica) forma di trascendenza»⁸ appartiene, a nostro avviso, ad una fenomenologia storico-comparata (o ad una storia fenomenologico-comparata) delle religioni il cui compito primario consiste nella definizione delle strutture e delle dinamiche interne della dimensione religiosa, libera da ipoteche teologiche e filosofiche e, soprattutto, dalle tentazioni riduttivistiche presenti nelle scienze sociali le quali, in modo più o meno esplicito, hanno teso in generale a riportare le strutture ierologiche entro il proprio specifico. Ora, queste precisazioni non partono in alcun modo dal proposito di isolare l'esperienza religiosa da ogni relazione con il contesto entro cui essa si colloca: l'operazione condurrebbe a tali livelli di astrazione analitica (è il caso delle teologie della religione) da togliere all'esperienza religiosa quei caratteri di globalità simbolica che la contraddistinguono e da non riconoscere i livelli di partecipazione che essa implica.⁹ D'altra parte, e su ciò ritorneremo, se si tiene presente che in quasi tutta la storia umana i principali fattori di legittimazione del sistema sociale *qua talis* sono stati forniti dalla religione, non solo, ma che le riflessioni sistematiche sulla religione — sino all'istituzionalizzarsi delle discipline storico-religiose — sono sorte nell'epoca della crisi religiosa di massa, era inevitabile che gli scienziati sociali giungessero ad occuparsi dei fenomeni religiosi e delle loro interazioni con gli altri aspetti della società. Il rischio riduttivistico era già insito nelle loro metodiche, e tuttavia queste offrivano ulteriori contributi alla conoscenza delle religioni.

⁸ Questo abbozzo di definizione della religione, con la quale concordiamo in linea di massima, si trova in BIANCHI U., *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1958, p. 132. Cf. pure il saggio di U. Bianchi in questo volume.

⁹ In tale prospettiva, cf. l'indicazione che emerge dalla definizione di C. Geertz della religione come «sistema di simboli», circa la capacità di questa di «instaurare atteggiamenti e motivazioni forti, onnipresenti, durevoli», in *La religione come sistema culturale*, nel vol. *La religione oggi* (a cura di D.R. Cutler), Milano 1972, p. 13. Sulla definizione di C. Geertz avremo occasione di soffermarci più oltre.

La storia della storiografia delle religioni è costellata di tentativi di raggiungere la prima forma di religione e, nello stesso tempo, di offrire definizioni esaustive della religione dei primordi che, non di rado, costituivano il *pendant* della scoperta della presunta religione dei primordi. D'altra parte questo cammino ricco di ostacoli e, soprattutto, di tentazioni metafisicizzanti — si pensi alle tesi opposte del p. W. Schmidt e di E. Durkheim di ricondurre l'esperienza religiosa rispettivamente alla Rivelazione primitiva (in seguito alla scoperta degli Esseri supremi presso molte popolazioni arcaiche) e all'autodivinizzazione della società (collegata all'assunzione del totemismo australiano come prima religione) — non è un cammino semplicemente irto di errori. In realtà, attraverso l'opera di etnologi, di sociologi, di antropologi, di psicologi che hanno riflettuto, ciascuno a suo modo, sui fatti religiosi — sia mediante la ricerca sul campo, sia ricorrendo al vaglio dei materiali raccolti da ricercatori, missionari, funzionari di colonia, ecc. — la storia delle religioni è venuta affinando i propri metodi ed è giunta alla definizione di uno statuto epistemologico (mai definitivo per la natura stessa di una scienza costantemente aperta a nuove acquisizioni) la cui circoscrizione sarebbe impensabile senza la serie di operazioni «riduttive» di cui è disseminato il cammino della ricerca etno-storico-religiosa.

Per altro verso — la notazione è di carattere generale ed è quindi valida in particolare per lo studio delle religioni — spetta alle scienze sociali e all'etnologia il merito di aver contribuito a porre in crisi le visioni «centrate» della storia: eurocentriche, marx-centriche, cristiano-centriche, ecc. Da secoli la cultura europea è prigioniera della «tradizione dell'onnipresente, dell'identico, del proprio, dell'univoco (...), del gerarchico, del globale, del normato, in breve, del centrato».¹⁰ Oggi le prospettive storiografiche e di ricerca sociale paiono sempre più decisamente orientate, in parallelo con la crisi delle ideologie che caratterizza le società industrializzate dell'Ovest (e, in parte, dell'Est), a puntare la propria attenzione sugli aspetti un tempo considerati come

¹⁰ PETITOT J., *Centrato/Acentrato*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1977, vol. II, p. 899.

marginali, parziali, locali e decentrati. L'inaugurazione e l'affermarsi di un progetto del genere nell'ambito delle scienze sociali applicate allo studio delle religioni implica la crescita al loro interno di moduli interpretativi multipli in modo che le religioni vengano colte come reticolati di modelli simbolici interagenti e non unificati; non solo, ma in modo che si proceda verso un progressivo sgretolamento di quel rapporto gerarchico centro → periferia che, all'interno del cristianesimo, ha privilegiato la storia delle istituzioni e che nel contesto delle religioni del pianeta ha generalmente privilegiato la «centralità» del cristianesimo europeo (e, al suo interno, del cattolicesimo romano), secondo un procedimento teorico il cui modello archetipico appare strutturato sul sistema tolemaico, dove ogni elemento esiste e si muove in funzione del centro. Compito delle scienze sociali non è quello di attestarsi su definizioni del concetto di religione che riprodurrebbero automaticamente universi centrati, quanto quello di individuare funzioni e terminali, di analizzare ruoli e connessioni, di stabilire — entro determinati segmenti storici e geografici — il «gioco» in cui i fatti religiosi, *in quanto realtà sociali e culturali*, si inseriscono e vengono coinvolti secondo le proprie valenze specifiche. Per queste ragioni ci sembra che alle scienze sociali spetti essenzialmente il compito di evidenziare connettivi del tipo: «*religione e...*». Entro questo modulo metodologico esse esprimono tutta l'ampiezza delle loro capacità euristiche nell'approccio dei fatti religiosi.

Sociologie della religione

Il contributo della riflessione sociologica allo studio dei fenomeni religiosi durante e dopo la fase di costituzione della sociologia come disciplina indipendente è stato, e rimane, rilevante. La crisi religiosa parallela all'estendersi della rivoluzione industriale ebbe l'effetto di far emergere il problema religioso come problema di pertinenza sociologica in relazione non solo alla questione della natura dell'esperienza religiosa in sé — un tema che si svilupperà con maggior vigore nei primi decenni di questo secolo — ma anche alla questione della *funzione* sociale della religione. La pubblicazione del *Nuovo cristianesimo* (1825) da parte di

Henri de Saint-Simon segna un passaggio significativo verso l'istituzione di un'ottica sociologica nello studio della religione. Come l'analisi della società era stata sino ad allora condotta da filosofi in una prospettiva prevalentemente etico-finalistica, allo stesso modo la visione del cristianesimo da parte dei rappresentanti del socialismo utopistico appare caratterizzata dalla sua riduzione ad etica e dall'esaltazione dei valori sociali in esso contenuti. Per H. de Saint-Simon lo scopo autentico del nuovo cristianesimo è di natura sociale: «La religione deve dirigere la società verso il grande scopo del miglioramento più rapido possibile delle condizioni della classe più povera».¹¹ Di qui l'accusa di eresia rivolta al papa, ai vescovi, ai sacerdoti per la loro «condotta contraria agli interessi morali e fisici della classe indigente» (*ibidem*, p. 18). *Nuovo cristianesimo* è una requisitoria contro l'insensibilità dei cristiani verso i problemi di giustizia e di equa distribuzione dei beni che la nascente rivoluzione industriale sta inasprendo. In un'ottica sociologica, sfrondando il linguaggio dai suoi aspetti polemici, appare la tesi della funzionalità della religione in rapporto al sistema sociale e dell'acquisizione, da parte dei funzionari ecclesiastici, di un'ideologia di contenimento delle spinte eversive attraverso la costruzione di un universo simbolico adeguato alle nuove esigenze dell'*establishment*. Peraltro Saint-Simon coglie l'ambivalenza della dimensione religiosa (o, quanto meno, del cristianesimo) attribuendole pure, almeno sul piano etico, una intrinseca disfunzionalità nei confronti degli assetti vigenti: il cristianesimo possiede un'etica della fratellanza universale sufficiente — pur evitando di portare «le classi povere ad atti di violenza contro i ricchi e contro i governi» (*ibidem*, p. 55) — a vincere gli egoismi e i particolarismi che caratterizzano la morale capitalistica.

Per Auguste Comte, discepolo e segretario di Saint-Simon (sino alla clamorosa rottura del 1824), il cristianesimo ha perduto ogni capacità di incidenza sulla realtà, anzi lo stadio religioso (nel quadro della sua periodizzazione della storia umana) appartiene ad un'età arcaica dell'umanità, la quale, superato il successivo stadio filosofico, è ora approda-

¹¹ SAINT-SIMON H. DE, *Nuovo cristianesimo*, Roma 1969, pp. 11-12.

ta a quello scientifico che caratterizza l'epoca della chimica, della fisica, dell'industria. La sociologia dinamica — o «fisica sociale», come egli la chiama — ha lo scopo di osservare, sperimentare, comparare i fatti sociali con metodo positivo e spirito storico. La religione, fatto sociale tra gli altri, alle origini ha costituito la *Welthanschauung* globale di tutta l'umanità a cui ha dettato le norme di comportamento nei confronti delle Potenze che essa è venuta individuando nella sequenza evolutiva delle tre fasi dello stadio teologico: feticismo → politeismo → monoteismo. Queste fasi non sono tuttavia così distinte che la seconda e la terza non portino con sé dei tratti delle precedenti, ma ciò non toglie che, secondo Comte, tale evoluzione segua il corso di un progressivo affinamento dell'esperienza religiosa e della razionalità umana. La religione svolge un'azione determinante nell'orientare l'azione, anche e soprattutto quando, sfiorita l'idea della Trascendenza, l'Umanità prenderà il posto di Dio e assumerà la figura del Grande Essere come «insieme degli esseri passati, presenti e futuri che concorrono liberamente a perfezionare l'ordine universale». ¹² Comte ha pure sottolineato il carattere della religione come fattore di integrazione sociale, non solo, ma non è incorso nel rischio riduttivistico di spiegare la religione come espressione di altre dimensioni della vita associata. Nella dinamica religiosa concorrono due fattori, l'amore e lo spirito di fede, senza i quali non si potrebbe parlare di autentica esperienza religiosa: «Lo stato religioso si basa dunque sulla combinazione permanente delle due condizioni ugualmente fondamentali, amare e credere, le quali, sebbene profondamente distinte, devono naturalmente concorrervi. Ognuna delle due, oltre alla propria necessità, aggiunge all'altra un complemento indispensabile alla sua piena efficienza». ¹³ Il pensiero di Comte sembra quindi distinguere implicitamente tra religione e religiosità, per cui se la parabola dello stadio teologico segnala la «continua diminuzione dell'influenza (della prima) sulla mente», ¹⁴ ciò non significa che la seconda, in quanto

¹² COMTE A., *Système de politique positive*, Paris 1970, IV, p. 30.

¹³ *Ibidem*, II, p. 18.

¹⁴ COMTE A., *Corso di filosofia positiva*, Torino 1967, vol. I, p. 494.

disposizione etica e spirituale, non possa riemergere come culto di valori terreni quali l'Umanità o la Storia, fondati sull'altruismo e sul sentimento. La religiosità appare così in Comte una funzione relativamente autonoma dello spirito; la religione dell'età teologica aveva le medesime radici, ma configurava i propri oggetti in Potenze esterne all'intelletto: non era dunque semplice rispecchiamento o modalità di dimensioni altre. In questo modo Comte, sia pure con una scelta teorica non esplicita, poneva le basi di una sociologia delle religioni dove queste, per quanto destinate all'estinzione, godevano di uno specifico relativamente autonomo. La religione era riconosciuta come fattore di integrazione, non in senso totalizzante, bensì in una visione dialettica (o «dinamica» secondo la terminologia comtiana), dove i rapporti tra religione e società venivano osservati in termini di influenza bidirezionale.

L'opera di Emile Durkheim (1858-1917) ricopre, com'è noto, una vasta area di ricerche che va dalla divisione del lavoro al suicidio come problema sociologico, ai rapporti tra filosofia e sociologia, alla fondazione della morale. Ciò che si deve rilevare, ai fini del nostro discorso è, in primo luogo, il problema del metodo, impostato dal sociologo francese in un trattato apposito — *Les règles de la méthode sociologique* (1895)¹⁵ — dove si sostiene che i fatti sociali devono essere analizzati non in sé, ma in forza delle cause che li fanno sorgere ed evolvere. Ma cos'è un fatto sociale? «È un fatto sociale — risponde Durkheim — ogni modo di fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una costrizione esterna, oppure un modo di fare che è generale nell'estensione di una società data, pur avendo esistenza propria, indipendente dalle sue manifestazioni individuali».¹⁶ In questa visione la società è un *prius* e un *supra* da cui occorre partire per spiegare le dinamiche specifiche dei diversi settori della vita collettiva, nonché per cogliere i significati sociologici dei comportamenti individuali che rientrano nel tessuto dei rapporti interpersonali. Durkheim riprende e continua la riflessione comtiana senza la pretesa di

¹⁵ Trad. it., *Le regole del metodo sociologico*, Milano 1979.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33.

offrire un quadro globale della storia umana, ma attestandosi su una riflessione scientifico-metodologica che gli ha permesso di offrire una definizione istituzionale della scienza sociologica quale prima nessun pensatore sociale era stato in grado di porre a fuoco. In questo senso la definizione di fatto sociale e la proposta («prima regola») di considerarlo come «cosa», induce a compiere quello sforzo di oggettivazione che attribuisce dignità scientifica alla sociologia in quanto scienza idiografica in dialogo con il metodo delle scienze nomotetiche senza con ciò perdere lo specifico del proprio campo di definizione.¹⁷

La metodologia durkheimiana ha trovato un *topos* di applicazione assai fecondo nello studio della religione in quanto funzione sociale. Procedendo nella ricerca dei fondamenti della morale, Durkheim si pone sulla linea di Kant, ma con lo scopo di superare la nozione assoluta di dovere che sta alla base dell'etica kantiana. Un atto non viene compiuto semplicemente in forza di un comando interiore, ma anche tenendo conto del suo contenuto: «Per diventare agenti di un atto occorre che esso interessi in una certa misura la nostra sensibilità, e che ci appaia sotto certi aspetti come desiderabile». ¹⁸ Non solo, ma l'atto morale è connesso al concetto di sanzione; in questo senso esso è vincolante e impone atti e divieti, fa distinguere il desiderabile dal proibito. Perciò, scrive Durkheim, «la nozione di fatto morale (...) l'accosteremo alla nozione di sacro, la quale presenta la stessa dualità. L'essere sacro è in un certo senso l'essere vietato, che non si osa violare; ma è anche l'essere buono, amato, ricercato» (*ibidem*). Nelle società arcaiche e tradizionali la dimensione sacrale dell'etica è del tutto prevalente, il collegamento tra religione e morale ivi è assai stretto e cogente. Il problema religioso si pone, per Durkheim, in quanto originato da un insieme di stati emotivi ad alta intensità collettiva — dove il collettivo è strutturato su una solidarietà di tipo meccanico —

¹⁷ «I fenomeni sociali, scrive Durkheim, sono cose e devono venire trattati come cose. (...) È necessario quindi considerare i fenomeni sociali in se stessi, distaccati dai soggetti coscienti che li rappresentano; è necessario studiarli dal di fuori come cose esterne dato che si presentano a noi in questa veste» (*Ibidem*, pp. 44-45).

¹⁸ *Ibidem*, p. 166.

che conduce all'individuazione di valenze sacrali, distinte dalle valenze del normale/profano, intorno alle quali si organizza la vita religiosa: «Le rappresentazioni collettive attribuiscono assai spesso alle cose cui si riferiscono proprietà che non vi esistono sotto nessuna forma o grado. Dell'oggetto più banale possono fare un essere sacro e potente».¹⁹ Non solo, ma l'esperienza religiosa collettiva determina questa netta separazione tra sacro/Potenza e profano secondo un meccanismo che richiama le tesi di Feuerbach sulla religione come proiezione e oggettivazione di proprietà individuali. Per Durkheim il concetto di Potenza è un valore della società e non dell'individuo, è un nucleo simbolico della coscienza collettiva, un circolo che parte dalla società, passa per il singolo in quanto essere sociale e si chiude di nuovo sulla società: «La forza religiosa non è che il sentimento che la collettività ispira ai propri membri, ma proiettato fuori delle coscienze che lo provano, e oggettivato».²⁰ Questo circolo viene percorso sul piano del significante ierologico fondamentale, vale a dire del simbolo in cui Durkheim coglie l'universo semantico e gestuale atto a esprimere l'esperienza religiosa sia individuale che corale, così che ai suoi occhi le Potenze o le divinità altro non sono che la società trasfigurata e pensata simbolicamente. Tutte le religioni sono vere: esse riflettono il grado di verità che le diverse società si autoriconoscono. La religione, in quanto trasfigurazione del sociale che investe l'individuo e lo attrae nella sua sfera, esprime la realtà «trascendente» ricorrendo al linguaggio traslato del simbolo, sotto il quale «bisogna saper raggiungere la realtà che esso raffigura e da cui trae il suo genuino significato. I riti più barbari o bizzarri, i miti più strani traducono qualche bisogno umano, qualche aspetto della vita sia individuale che sociale».²¹ Il linguaggio simbolico diviene, in questa prospettiva, l'intermediario, tramite «l'artificio» delle sue immagini, tra le rappresentazioni collettive, vissute in termini di trascendenza, e il vissuto dell'esperienza quotidiana la quale trova nel mito e nella ripetizione rituale le modalità della

¹⁹ DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma 1973, p. 235.

²⁰ *Ibidem*, p. 236.

²¹ *Ibidem*, p. 18.

propria rifondazione ciclica. Gli uomini e gli dèi si trovano così in una situazione di reciproca dipendenza oggettiva, ma nella coscienza dei singoli questa interdipendenza viene vissuta in senso monopolare.

L'importanza fondamentale di E. Durkheim nello sviluppo delle scienze sociali della religione non consiste certamente nell'aver individuato la prima forma di religione indentificata col totemismo australiano — la più nota e, nello stesso tempo, la più caduca delle sue teorie religiose — ma nell'aver sottolineato l'apporto essenziale dell'immaginario collettivo e della pressione sociale nella strutturazione dei sistemi religiosi e nell'aver sottolineato con forza la distinzione tra sacro e profano cogliendo l'importanza del linguaggio simbolico nella formulazione dei discorsi e dei comportamenti umani intorno al divino. L'analisi durkheimiana (da cui attingerà largamente uno storico delle religioni come Mircea Eliade) avviava quel discorso sul tema della religione come fattore coesivo del tessuto sociale che diventerà uno degli argomenti più frequenti della riflessione socio-religiosa successiva. A differenza del marxismo, per Durkheim la religione non «riflette», ma «esprime» la realtà sociale. Alla religione viene quindi riconosciuta una relativa autonomia che lascia spazio al soggetto e permette l'esercizio di una bipolarità in cui il ruolo dell'individuo è suvvalente, ma non ridotto alla pura ricezione di un universo simbolico precostituito. La riflessione durkheimiana si è andata sviluppando nel periodo più acuto della crisi religiosa di massa in Francia nel secolo scorso, ma la perdita di «ovvietà» dell'esperienza religiosa non ha impedito a Durkheim di coglierne l'intrinseca coralità, nonché di dar valore — in un periodo di aspre polemiche fra Stato e Chiesa — alla funzione dell'istituzione ecclesiastica nel regolare, definire, orientare la vita religiosa. In questo senso il suo apporto alla definizione del metodo sociologico come modalità di lettura e di interpretazione dei fatti religiosi, appare determinante.

Nei decenni in cui E. Durkheim portava, con la scuola che si raccoglieva intorno a *L'Année sociologique* da lui fondata, contributi sistematici alla nuova scienza, in Germania si sviluppava, nel clima della grande stagione storicistica tedesca, un serrato dibattito sulla natura e sul ruolo delle scienze e sul rapporto tra scienze della natura (o nomoteti-

che) e scienze dello spirito (o idiografiche). Tutta l'opera di Max Weber (1846-1922) è condotta a superare la contrapposizione tra natura e cultura che il positivismo scienziista e le correnti idealistiche tendevano ad approfondire sottolineando la «totale» separazione tra gli oggetti delle rispettive scienze sostenuta in particolare dal Dilthey. Storico di formazione, M. Weber si era venuto successivamente orientando verso l'analisi dei problemi di metodo e delle motivazioni dell'agire sociale. Avverso ad ogni determinismo storiografico unicausale (di qui la sua critica severa alla riduzione economicistica del marxismo) egli è venuto appuntando la sua attenzione sia sul concetto di agire sociale, come «azione dotata di senso», sia sulla nozione di *ideal-typus* inteso come «modo in cui si sarebbe svolto un determinato agire umano se esso fosse rigorosamente razionale in vista di uno scopo, non disturbato da errori e da elementi affettivi, ed inoltre orientato in maniera del tutto univoca in vista di uno scopo soltanto».²² In altre parole, il compito della sociologia, secondo M. Weber, consiste in una lettura della società e della storia che mira a superare la semplice constatazione e concatenazione dei fatti per porsi alla ricerca di relazioni in grado di spiegare questi fatti. In un certo senso la sociologia viene in tal modo a porre tra parentesi il tempo e a studiare i fatti sociali in termini relazionali, suscettibili di ripetizione e di un certo grado di invarianza, la cui individuazione toglie gli eventi dal flusso caotico della storia e li carica di senso in una divisione dove sincronia e diacronia si intersecano: «L'elaborazione concettuale della sociologia trae il suo materiale — in forma di modelli — essenzialmente, anche se non esclusivamente, dalle realtà dell'agire che sono rilevanti pure dal punto di vista della ricerca storica. Essa forma infatti i suoi concetti e indaga in cerca di *regole* soprattutto anche in base alla prospettiva dell'utilità che essi possono, per tale motivo, rivelare in vista dell'imputazione storico-causale dei fenomeni di importanza culturale».²³ Il *tipo-ideale* appartiene a questa modellistica ed elabora concetti — quali, ad es., «feudalesimo», «carisma», «burocrazia», ecc. — per via di

²² WEBER M., *Economia e società*, Milano 1974, vol. I, pp. 8-9.

²³ *Ibidem*, p. 17.

astrazione e, anche se le realtà corrispondenti non sono compiutamente verificabili a livello storico in quanto «non si presentano in questa forma idealmente e assolutamente pura» (*ibidem*), il tipo ideale permette di ridiscendere nella realtà e di effettuare scelte, comparazioni e interpretazioni in ordine alla comprensione globale di eventi talora distanti nel tempo e nello spazio.

Il rapporto religione-società costituì uno dei principali campi di prova del metodo weberiano: si trattava di stabilire, di fronte alla tendenza di una diffusa scolastica marxista a ridurre la religione a epifenomeno sovrastrutturale, la relativa autonomia della dimensione religiosa e di porre in luce l'apporto dell'etica economica delle grandi religioni mondiali alle dinamiche storiche globali in cui esse sono inserite. Questo programma, realizzato nei densi saggi raccolti successivamente nella *Sociologia delle religioni*²⁴ veniva sviluppato in parallelo con l'idea che l'occidente stava vivendo una crisi religiosa irreversibile e che lo spazio religioso si sarebbe progressivamente ridotto quanto a efficacia storica: «La religiosità — scriveva M. Weber nel 1913 — è costretta, proprio attraverso il progressivo disincantarsi del mondo, ad assumere sempre più riferimenti di senso (soggettivamente) “irrazionali rispetto allo scopo”, cioè riferimenti “di coscienza” oppure mistici»²⁵ cioè ridotti all'interiorità individuale. Ma nel corso della loro parabola storica le grandi religioni mondiali hanno svolto un ruolo essenziale nell'orientare la condotta della vita nei singoli individui, nonché i tratti dell'etica collettiva in rapporto alle strutture sociali ed economiche. Definito idealtipicamente il capitalismo come un sistema nel quale la «brama» di denaro viene programmata ricorrendo all'utilizzazione razionale delle congiunture dello scambio e in cui compaiono «due importanti elementi (...): la separazione dell'amministrazione domestica dall'azienda (...) e (...) la tenuta razionale dei libri»,²⁶ M. Weber si chiese per quali motivi tale sistema economico abbia trovato

²⁴ Trad. it., Milano 1982, 2 voll.

²⁵ WEBER M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958, p. 249.

²⁶ WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1965, pp. 71-72.

in Occidente la sede più adatta per attecchire e svilupparsi, mentre le grandi civiltà del Medio ed Estremo Oriente non hanno conosciuto nulla di simile. Per rispondere a tale quesito Weber sviluppò un'ampia analisi dell'ethos delle religioni buddista, induista, confuciana, ebraica antica, protestante e della loro incidenza sulle dinamiche economiche delle rispettive società. Le conclusioni raggiunte dal sociologo tedesco, senza alcun determinismo implicito, furono che lo sviluppo capitalistico ha trovato il terreno favorevole là dove una tensione attivistica di presa e trasformazione del mondo ha potuto porsi in sintonia con la naturale «auri sacra fames» conferendole un significato etico di autorealizzazione asceticamente e razionalmente fondata: «La valutazione religiosa del lavoro professionale laico, indefesso, continuo, sistematico, come del più alto mezzo ascetico, e al tempo stesso come della più alta sicura e visibile conferma e prova dell'uomo rigenerato e della sincerità della sua fede, doveva essere la leva più potente che si potesse pensare per l'espansione di quella concezione della vita, che noi abbiamo definito come "spirito del capitalismo"».²⁷ In questo modo l'esperienza religiosa assume il carattere di una dimensione dell'agire umano che, lungi dal costituirsi come autoglorificazione statica della società (alla maniera di Durkheim), diventa fattore propulsivo che interagisce, nella psiche individuale come nell'azione politica ed economica, sulla strutturazione e sulle scelte storiche del sistema sociale. Su questa base M. Weber ha costruito una tipologia in cui compaiono tipi di comunità religiosa, forme di esperienza all'interno di questa (ascetismo, carisma, redenzione, ecc.), figure quali il profeta o il riformatore fatte scaturire all'interno di determinati strati sociali e che contribuiscono alla loro autoidentificazione, mantenimento o trasformazione. Si delinea così un grande affresco dove le religioni appaiono come protagoniste dei processi storico-sociali che differenziano l'Oriente dall'Occidente: Il *Tao*, il *Nirvana*, la *Beruf* escono, nell'analisi weberiana, dai limiti del loro specifico teologico e diventano fattori dell'agire sociale. Il discorso assume allora una validità di carattere generale: se «l'agire e il pensare di

²⁷ *Ibidem*, p. 291.

carattere religioso o «magico» non possono venire esclusi dall'ambito dell'agire quotidiano in vista di scopi, dato che anche i loro scopi risultano prevalentemente economici»,²⁸ allora, dopo M. Weber, compito della sociologia delle religioni (e delle scienze sociali in generale) sarà quello di riaffermare come criterio metodologico irrinunciabile l'approccio plurifattoriale dell'analisi storica delle società.

Contemporaneo e amico di M. Weber, storico, filosofo, teologo con interessi specifici nell'ambito della storia del cristianesimo, Ernst Troeltsch (1865-1923) può essere annoverato tra i più prestigiosi maestri della sociologia delle religioni. L'opera di E. Troeltsch rappresenta il punto di partenza obbligato per gli studi sociologici intorno alle tradizioni cristiane dell'Occidente. Il centro degli interessi troeltschiani — documentati in particolar modo dalla vasta ricerca sulle dottrine sociali delle chiese cristiane²⁹ — sta nella domanda che il pensatore pone a se stesso all'inizio della sua opera maggiore: «Che cosa significa in generale l'elemento "sociale" in rapporto con le chiese e col cristianesimo?». Quanto alla definizione del «sociale» Troeltsch precisa che esso non riguarda gli aspetti istituzionali della vita associata, ma si struttura intorno ai comportamenti concernenti la divisione del lavoro, la stratificazione delle classi, la vita economica, le dinamiche associative che, in seconda istanza, influiscono sulle istituzioni e sullo stato, per cui «il "problema sociale" consiste propriamente nel rapporto tra la comunità politica e questi fenomeni sociologici che nella loro radice non sono politici, ma pur tuttavia hanno estrema importanza politica».³⁰ La religione e, in particolare, il cristianesimo, appartengono al «sociale», sono fattori dinamici secondo caratteri specifici; diverso, sottolinea Troeltsch, è il rapporto del cattolicesimo e del protestantesimo con lo Stato: il primo tende a stabilire rapporti di conflitto o di dominio, mentre il secondo ha atteggiamenti più incerti e, in generale, astensionistici. Ed è proprio tale specificità a

²⁸ *Economia e società*, cit., p. 411.

²⁹ TROELTSCH E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze 1949-1960.

³⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 10.

tradursi in un'«idea sociologica» diversa e in una diversa strutturazione della realtà religiosa sia in senso istituzionale, sia in ordine ai problemi del lavoro, della politica, dell'economia, della famiglia. Di qui l'indagine sui rapporti tra cristianesimo e «sociale» nel corso dei tre periodi chiave della storia cristiana corrispondenti all'età primitiva, all'epoca medioevale, alla Riforma (con i suoi esiti settari). In via preliminare vengono chiariti i fondamenti metodologici di tutta l'opera troeltschiana: a) si afferma che la reciproca causalità tra storia sociale e storia religiosa è soltanto indiretta; b) si rifiuta la tentazione riduttivistica dichiarando che «ogni indagine religiosa imparziale dimostra la *relativa indipendenza* dell'idea religiosa, che possiede una propria dialettica e una propria forza di sviluppo». ³¹ Così, l'analisi del cristianesimo primitivo appare notevolmente arricchita percorrendo i terminali sociologici approdanti ad «un individualismo e (ad) un universalismo ugualmente assoluti», ³² che, pur accettando la stratificazione sociale esistente, cercano di «addolcirne» gli effetti, mentre — in sintonia con le tesi weberiane relative al passaggio dalla fase carismatica alla pratica quotidiana — viene seguita la formazione della casta dei chierici, come «consolidamento della chiesa e del clero accanto al mondo». ³³ Tuttavia, anche nella successiva analisi del cristianesimo medioevale e del processo di «compenetrazione dell'elemento spirituale col mondano», Troeltsch si guarda dal ridurre l'esperienza cristiana a fenomeno essenzialmente etico (secondo l'indirizzo prevalente presso il protestantesimo liberale contemporaneo e del suo massimo rappresentante in campo storico, A. Harnack) sottolineando come — sia con lo svilupparsi dell'ascetismo monastico positivamente orientato verso il mondo, sia per l'insorgere di una costellazione settaria, ³⁴ sia per la forza stessa della

³¹ *Ibidem*, vol. I, p. 40.

³² *Ibidem*, vol. I, p. 55.

³³ *Ibidem*, vol. I, p. 186.

³⁴ «Nella setta si estrinseca la comunione della religiosità personale e dell'operazione etica col respingere le concessioni al diritto naturale relativo allo stato di peccato. Da ciò nascono poi immediatamente le decisive conseguenze sociali del vangelo sotto l'aspetto di riforma pratica della società, in cui tutto deve servire all'ideale della personalità religiosa autonoma e all'amor del prossimo senza riserve» (*Ibidem*, vol. I, p. 548).

«chiesa sacerdotale-sacramentale che (...) salva il carattere assoluto dell'ideale e delle forze nell'organizzazione nucleare gerarchica»³⁵ — «contro questa riduzione a cose e a relatività reagisce il vangelo col suo radicale individualismo religioso e con le sue esigenze assolute, che già sin da principio non s'erano sempre assoggettate allo svolgimento conservatore della chiesa» (*ibidem*). In sostanza, il principio-guida cui Troeltsch si attenne in tutta la sua vasta ricerca socio-religiosa fu quell'idea dell'«assolutezza del cristianesimo» che aveva fornito il titolo di un saggio famoso pubblicato nel 1902.³⁶ Questo principio viene rigorosamente rispettato anche nella seconda parte delle *Dottrine*, dedicata interamente al protestantesimo e alle sette post-Riforma, un modello di sociologia storica «comprendente», completato da un saggio, pubblicato a parte — *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*³⁷ — in cui le tesi weberiane sull'etica economica dei diversi rami della Riforma trovano un sapiente completamento relativo ai rapporti tra chiese e Stati e sulla capacità oggettiva di trasformazione dei vecchi ordinamenti che ebbero in particolare le sette: «Esse — scrive Troeltsch — dopo lunga e feroce oppressione, verso la fine del secolo XVII vissero la loro ora di importanza storica mondiale. D'allora in poi il principio delle libere comunità ecclesiastiche, la teologia filologico-critica, il passaggio della rivelazione obiettiva in seconda linea di fronte al contenuto pratico, etico-religioso, della vita, l'immediatezza della coscienza religiosa, che trasforma ogni elemento storico in semplice mezzo d'eccitamento, un soggettivismo che fa poco conto del culto, delle cerimonie e della chiesa, sono penetrati irresistibilmente nell'ecclesiasticismo protestante come una corrente dissolutrice di tutta la compagine antica».³⁸ Non solo, ma i principi di libertà di coscienza («costituita dal personalismo protestante»), di autonomia spirituale che caratterizzano, «senza irrigidirla dogmaticamente (...), la moderna civiltà individualistica», trovano attraverso l'analisi troeltschiana, le

³⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 547.

³⁶ Trad. it., *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (a cura di A. Caracciolo), Napoli 1968.

³⁷ Trad. it., Firenze 1974³.

³⁸ *Ibidem*, p. 27.

loro origini nelle prepotenti esigenze di rottura dell'immobile universo medioevale poste in movimento dalla Riforma e, soprattutto, da quella pluralità di gruppi e di sette che ne hanno portato avanti, talora sino alle estreme conseguenze (è il caso dei contadini di T. Müntzer o degli anabattisti a Münster) il processo di dissoluzione. Il protestantesimo, visto soprattutto come religione della coscienza, con la formazione di sette libere e reciprocamente autonome, offriva nella prospettiva troeltschiana — entrata ormai nella coscienza sociologica e storiografica contemporanea — un contributo fondamentale alla nascita di una mentalità e di quegli istituti che stanno alla base della moderna società dell'Occidente. Così E. Troeltsch, al pari di M. Weber, pur non accettando il marxismo se e in quanto si poneva come metodo unilaterale d'analisi storico-sociale, si distanziava parimenti da una visione di tipo specularmente opposto e porgeva contributi di analisi integrata e plurifattoriale che costituiscono tuttora essenziali punti di riferimento per le ricerche di sociologia e storia delle religioni e di sociologia e storia in generale.³⁹

Dopo la grande stagione weber-troeltschiana in cui il metodo sociologico era stato diretto a misurare l'apporto delle più diffuse religioni mondiali alla strutturazione dei rispettivi sistemi sociali, la sociologia delle religioni si è venuta progressivamente ponendo problemi di definizione dello specifico del proprio oggetto ed è stata condotta in gran parte a «schiacciare» sul presente della società capitalistico-industriale l'analisi del rapporto religione-società. In questa fase di transizione si colloca l'opera di Joachim Wach (1898-1955), sociologo dell'emigrazione tedesca tra le due guerre negli Stati Uniti, sul quale l'influenza dei due maestri connazionali appare assai rilevante per quanto la definizione di religione che egli offre sia, per i criteri fenomenologici cui è improntata, assai lontana dalla prospettiva di M. Weber e, soprattutto, di E. Troeltsch. La definizione di religione di J. Wach è, in realtà, più una descrizione delle dinamiche

³⁹ Una fondamentale ricognizione dell'opera socio-religiosa e storica di E. Troeltsch è stata compiuta da J. Séguin col volume *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris 1980.

specifiche del soggetto religioso che non un tentativo di isolare il contenuto dell'esperienza religiosa in relazione ad una realtà vissuta come «prius» e come «supra»: «1) L'esperienza religiosa è una risposta a ciò che viene appreso come realtà ultima (...); 2) l'esperienza religiosa è una risposta totale a ciò che viene appreso come realtà ultima (...); 3) l'esperienza religiosa è l'esperienza più intensa di cui sia capace l'uomo (...); 4) l'esperienza religiosa è concreta, vale a dire che comporta un imperativo, un impegno che spinge l'uomo ad agire (...)».⁴⁰ Ciò non toglie che poco più oltre Wach precisi che «l'oggetto del timore reverenziale dell'uomo non è il fenomeno, oggetto o persona in cui si manifesta questo potere, ma un potere che lo *trascende*»; tuttavia l'oggetto è relativo alla percezione che ne ha il soggetto, il quale lo coglie «come una forza elementare» al di là di ogni «qualificazione morale o estetica». In quanto tale esso è «misterioso»: e qui Wach, rifacendosi esplicitamente a R. Otto, privilegia, come abbiamo già rilevato, il carattere soggettivo e i meccanismi psichici che accompagnano l'esperienza religiosa. L'esposizione più completa e articolata del pensiero di Wach è affidata alla sua *Sociology of Religion*,⁴¹ in cui la ricerca, di ampio respiro, si sviluppa intorno alle relazioni tra religione e società, all'influenza delle differenziazioni sociali sull'esperienza religiosa, all'organizzazione religiosa, alla tipologia dell'autorità religiosa, ai rapporti tra religione e organizzazione sociale. Anzitutto Wach sostiene che lo specifico religioso possiede una sua autonomia relativa la quale non si disperde nelle sue interazioni col sociale: «Uno studio serio della realtà ci convince che, anche presso le civiltà inferiori, l'esperienza religiosa ha una sua dialettica particolare. Inoltre, il comparire di movimenti individuali e di capi unicamente religiosi dimostra che, malgrado la frequente identità e interpenetrazione tra attività socio-politiche e attività religiose, la religione conserva un suo sviluppo distinto e autonomo».⁴² Fra teoria e pratica religiosa

⁴⁰ WACH J., *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago 1951, cap. 2 (pp. 30-47).

⁴¹ Chicago 1944; ed. francese (da cui citiamo): *Sociologie de la religion*, Paris 1955.

⁴² *Ibidem*, p. 101.

si stabilisce, in generale, secondo Wach, uno stretto rapporto, in particolare nell'opera dei fondatori, la cui primaria intuizione ha un carattere globale: teologico, morale e culturale ad un tempo. Ciò non implica separazione del religioso dal sociale, anche se i capi carismatici e i loro adepti vivono l'esperienza originaria come soggettivamente intrisa di spirito religioso e da esso traggono essenzialmente il proprio alimento. In realtà «nelle culture più complesse vediamo comparire delle spiegazioni teologiche o mitologiche allo scopo di giustificare l'appropriazione discutibile di certi diritti e privilegi da parte delle classi dominanti (Egitto, Asia occidentale, India, Cina, Giappone e presso i Teutoni)». ⁴³ Da questa osservazione si muove Wach per sviluppare un'analisi a tappeto che tocca i rapporti religione-società e religione-stratificazione sociale in contesti storici che dalla Grecia e da Roma si estendono alla società indiana e cinese, alle civiltà precolombiane, al monachesimo occidentale. In particolare va sottolineata la distinzione che Wach compie tra religioni tradizionali (o etniche) e religioni fondate circa la diversa capacità di incidere sulla realtà sociale e religiosa preesistente, per cui i capi carismatici inseriti in contesti come quelli delle religioni degli indiani delle praterie o delle società africane sud-sahariane «tendono nell'insieme a mantenere lo spirito e spesso le forme della fede della tribù o della nazione», ⁴⁴ mentre, nel contesto delle religioni del Libro sorte presso civiltà in cui il fondatore carismatico stabilisce un rapporto di negazione/cooptazione rispetto alla tradizione, «(Gesù, Zoroastro, Mani, Maometto, Gautama, Vardhamana) si trovarono in contrasto radicale con certi principi, certi statuti, certe istituzioni, certi rappresentanti dello Stato». ⁴⁵

La sociologia storica delle religioni sorta in Germania e da cui J. Wach fu notevolmente influenzato, ha trovato nell'opera di Jean Séguy e di Bryan Wilson un filone di prestigiosa continuità, anche se in un ambito più circoscritto di ricerche.

⁴³ *Ibidem*, pp. 183-184.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 256.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 257.

L'impegno storico-sociologico di J. Séguy, del CNRS francese, è da circa 25 anni rivolto allo studio delle dinamiche interne e delle fasi di sviluppo delle sette e delle dissidenze post-Riforma, dei gruppi e delle comunità carismatiche nello stesso contesto, delle tensioni apocalittiche presenti nella storia degli ordini religiosi, del problema dell'ascesi come fenomeno sociale secondo prospettive teoriche che si richiamano a Marx, Weber, Troeltsch. In particolare l'analisi delle sette compiuta da Séguy — cui si deve, tra l'altro, una monumentale ricerca sugli Anabattisti-Mennoniti francesi —⁴⁶ è stata compiuta osservando il loro atteggiamento verso il mondo a partire dallo specifico carattere per il quale «la setta si struttura sul suo rifiuto del “mondo” e pone l'accento sugli interessi *sacri* di un *gruppo di volontari*. Il “mondo”, vale a dire la società globale in quanto tale, si vede condannata nel suo insieme, con tutte le sue attività. L'unica sua realtà sembra limitarsi alla vocazione all'annientamento finale e al suo ruolo negativo, passeggero, ma essenziale, di riserva divinamente voluta».⁴⁷ Ora, da tale premessa non deriva necessariamente un distacco totale della setta dalla società; in particolare nel XIX e XX secolo, col processo di secolarizzazione della società e nelle situazioni di gravi conflitti bellici e sociali, i gruppi settari — in particolare quaccheri e mennoniti — si sono impegnati in opere di soccorso, di ricostruzione e rieducazione, nonché in attività che contribuivano a integrarli nella comunità nazionale anche in situazione di normalità. In sostanza, osservando che «1) la setta non rifiuta a priori il concetto di sviluppo; 2) essa subordina lo sviluppo ai suoi ideali religiosi e tende generalmente a restringere unicamente ai suoi membri i benefici che ne derivano; 3) la setta può incontrare il mondo per uno sviluppo meno particolarista, su un terreno *realmente* secolarizzato, nel senso che ciascuno degli appartenenti accetta di rispettare le premesse dell'altro e le considera indifferenti

⁴⁶ SÉGUY J., *Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France*, Paris-La Haye 1977. L'autore ha pubblicato oltre un centinaio di articoli sugli argomenti indicati e alcuni volumi tra cui *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris 1956; *Les conflits du dialogue*, Paris 1973.

⁴⁷ SÉGUY J., *Sectes chrétiennes et développement*, in «Archives de Sociologie des Religions», 1962, n. 13, p. 6.

rispetto al fine perseguito»,⁴⁸ Séguy coglie nella lunga durata il passaggio delle sette dalla fase carismatica alla pratica quotidiana con la perdita parziale di quei tratti che esse possedevano all'origine. La loro configurazione si va in tal modo collocando nel tempo e per l'interazione di eventi di carattere globale, nell'alveo di costumi, culti e tradizioni non conflittuali rispetto al «mondo».

In studi successivi sul rapporto tra sette ed ecumenismo, J. Séguy ha osservato la natura sempre più orizzontale dei collegamenti ecumenici, dal momento che i conflitti sociali attraversano le chiese e i gruppi cristiani scuotendoli dall'interno. Collegando il conflitto ecumenico a funzionamenti interni comuni all'insieme delle confessioni cristiane e alla loro situazione globale nel mondo pluralista occidentale del nostro tempo, J. Séguy pone in risalto il rapporto tra protesta interna e differenziazione socio-culturale esterna e globale. Così, nell'analisi dello storico-sociologo francese i gruppi informali, il pentecostalismo cattolico e i movimenti di contestazione ecclesiale producono quello che egli chiama un «oecumenisme sauvage» in quanto caratterizzato da dialettiche conflittuali e dialogiche non più definite dagli storici steccati che separano le confessioni. In uno dei suoi pochi scritti accessibili al lettore italiano J. Séguy si è posto il problema della diffusione, presso le società industriali avanzate, dei movimenti carismatici e in particolare dei neo-pentecostali (ma l'analisi potrebbe essere estrapolata ad altri movimenti simili) dal punto di vista del rapporto instauratosi fra tali gruppi e l'istituzione religiosa e del significato *implicitamente* conflittuale che tale rapporto riveste. La nascita del pentecostalismo, secondo Séguy, «esprime l'opposizione alla razionalizzazione crescente dei contenuti religiosi all'interno delle grandi chiese, nella misura in cui esse si acculturano sulla scorta dei valori della società post-rivoluzionaria e industriale».⁴⁹ Le forme pentecostali e carismatiche esprimerebbero in quest'ottica una risposta di fronte ai

⁴⁸ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁹ SÉGUY J., *Compromesso e conflitto nella differenziazione del sistema-chiesa. Pentecostali e neo-pentecostali*, in GUIZZARDI G. (a cura di), *L'organizzazione dell'eterno*, Milano 1979, p. 187.

mutamenti interni al sistema religioso dominante, avvenuti per opera di settori teologici che hanno contribuito a creare nuovi modelli culturali non accessibili o non accettabili da tutti. Di qui la tendenza a riappropriarsi dell'esperienza religiosa in termini intimistici ed egualitari («il carismatico più ignorante si sente al pari del più famoso professore d'università»). Al termine del saggio, J. Séguy osserva acutamente che l'irrisolto problema del rapporto chierici-laici, acuitosi con la Riforma, è rifluito nel cattolicesimo producendo emergenze di derivazione protestante, ma d'obbedienza cattolica, la cui funzione sarebbe quella di colmare lo stacco di potere e di carismi esistente tra i due stati [«Permettono al conflitto inter-religioso tra “chierici di chiesa” e “chierici laici” — latente dopo la Riforma nel protestantesimo e nel cattolicesimo — di continuare senza però definirsi in maniera aperta» (*ib.*)] senza tuttavia giungere ad un conflitto esplicito con l'autorità per rivendicare i diritti del sacerdozio universale. Di qui il carattere ibrido, finemente analizzato da Séguy, di conflitto/compromesso che presiede alle dinamiche *ab intra* e *ab extra* di tali gruppi.

L'opera di Bryan Wilson, professore all'All Souls College di Oxford, è pressoché sconosciuta in Italia, dove soltanto alcuni dei suoi scritti di sociologia religiosa sono stati tradotti: in uno di essi⁵⁰ lo studioso inglese analizza e distingue i concetti di «setta» e di «denominazione», inoltre offre una panoramica delle sette nella società contemporanea e del loro «grado di separazione dal mondo». Poiché la denominazione è una setta che nel tempo ha perduto il proprio carattere esclusivista o che già al suo sorgere si è posta come «un movimento in mezzo agli altri», accettando le norme e i valori della cultura dominante e della morale convenzionale (con la perdita delle motivazioni per un impegno proselitistico), l'analisi compiuta da B. Wilson conduce a concludere che è in atto nella società contemporanea un processo, a diverse velocità, di «denominalizzazione» delle sette storiche che è strettamente collegato a fenomeni

⁵⁰ WILSON B., *Un'analisi dello sviluppo delle sette*, in ZADRA D. (a cura di) *Sociologia della Religione*, Milano 1969, pp. 267-284. Cf. pure *I cambiamenti della religione*, Roma 1982.

di mutamento sociale e di deconfessionalizzazione delle chiese. Il sociologo inglese ha allargato l'ambito delle proprie ricerche ai movimenti religiosi e di protesta presso le popolazioni tribali del Terzo Mondo, pubblicandone i risultati in un ampio volume, *Magic and the Millenium*,⁵¹ nel quale egli mostra come in condizioni di rischio estremo, gli uomini pongano interrogativi del tipo: «Cosa devo fare? cosa farò per essere salvato?». Tra le molte risposte possibili ve ne sono due più frequentemente percorse: il ricorso alla magia e alla fede in un nuovo ordine imposto dall'alto: «il millennio» (presso le culture venute a contatto con il cristianesimo). Tali situazioni di rischio sono state vissute in particolare dai popoli sottoposti ad invasione o ad altre forme di deculturazione da parte dell'Occidente. La ricerca di B. Wilson si propone appunto di mostrare cosa accade quando lo strumento magico si dimostra inadeguato e la profezia messianica fallisce. Se le due risposte più frequenti sono costrette a mutare, i gruppi che hanno visto fallire il ricorso alla magia o alla speranza messianica elaborano altre modalità di compromesso con le culture «più potenti» da cui sono stati investiti. Utilizzando i risultati dei suoi studi intorno alle sette cristiane dell'Occidente, B. Wilson mostra come il mutamento delle esigenze sociali produca nuove risposte religiose non necessariamente magiche o messianiche, ma anche «nativistiche» o «sincretistiche», derivanti da un compromesso interculturale, come è accaduto tra i Papua del Brasile o fra le tribù della costa africana sull'Atlantico. Successivamente, in analogia col passaggio dalla setta alla denominazione in Occidente, molti movimenti hanno subito un processo di «razionalizzazione» inteso come accettazione degli standard occidentali. Il saggio di B. Wilson, in cui convergono etnologia, antropologia e storia, costituisce pure un modello di ricerca sociologica in quanto utilizza, come abbiamo accennato, forme idealtipiche, valide in un contesto occidentale, come modelli di riferimento per l'analisi di fenomeni religiosi presso le società a livello arcaico o tribale sottoposte alla pressione passata e presente della civiltà bianca. In questo modo il metodo della

⁵¹ London 1973. Cf. pure, dello stesso A., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.

comparazione e la pluridisciplinarietà imperniati sul ricorso agli *ideal-typen*, accolgono e proseguono la miglior lezione di Max Weber e di Ernst Troeltsch.

Il funzionalismo ha ad un tempo offerto uno strumento importante di lettura del fatto religioso inteso come funzione interagente con le altre funzioni della società e condotto operazioni fortemente riduzioniste intorno al concetto di religione; tuttavia ha insistito soprattutto sulla nozione di ruolo giocato dalla religione entro la società nel suo complesso. Così J. Milton Yinger, sociologo statunitense di indirizzo funzionalista, non si occupa delle strutture mitico-rituali delle religioni, ma configura l'esperienza religiosa come risposta a esigenze che sorgono nell'individuo quando il suo rapporto con la natura o la società gli pone problemi in negativo che egli vive come insolubili e assoluti. La religione compare come tentativo dell'uomo di relativizzare tali problemi, «interpretandoli come parte di un più vasto bene, di una concezione dell'assoluto che dà una nuova prospettiva ai problemi dell'individuo, eliminando o riducendo il peso schiacciante. (...) La religione è il tentativo di "relativizzare" tanto i desideri quanto i timori dell'individuo, subordinandoli ad una concezione del bene assoluto in maggiore armonia con i bisogni, condivisi e spesso contraddittori, dei gruppi umani». ⁵² Il ruolo della sociologia delle religioni viene visto da M. Yinger risolversi nello studio della polarità quadrangolare «società-cultura-personalità-religione» dove a nessuno dei quattro fattori viene assegnato un peso preponderante rispetto agli altri, ma dove tutti concorrono circolarmente alla definizione del ruolo specifico della religione come fatto sociale. Tale ruolo viene indicato da M. Yinger come «funzione integrativa sociale della religione», ma ciò non implica che, se l'ordine sociale richiede uno schema unificatore dei valori e se tale schema nella maggior parte delle società storiche è stato offerto dalla religione, questa svolga unicamente una funzione stabilizzante di coesione e di mediazione tra le polarità dei conflitti emergenti nel sociale. In realtà, secondo Yinger, «certe condizioni indeboliscono, o addirittura rovesciano, il posto della religione nell'integrazio-

⁵² YINGER J.M., *Sociologia della religione*, Torino 1961, p. 18.

ne sociale. In dati tempi e luoghi la religione è implicata, come simbolo e causa, nei conflitti sociali, nei turbamenti dell'ordine». ⁵³ Tale riconoscimento costituisce un evento non frequente nell'ambito delle scuole funzionaliste: M. Yinger lo sviluppa trattando dei movimenti religiosi dei negri e degli indiani d'America, della comparsa del cosiddetto «Vangelo sociale» e, in generale, del rapporto tra religione e mutamento sociale. Richiamandosi evidentemente a M. Weber, M. Yinger tende a uscire dagli schemi teorici del funzionalismo e vede nelle credenze religiose un'intrinseca ambivalenza per cui esse possono contribuire sia «all'assenteismo da questo mondo», sia a produrre un'attività vigorosa e sforzi intensi per modificare il mondo. In questo senso «l'influenza religiosa sul corso dei mutamenti sociali raggiunge il massimo quando le decisioni strategiche degli individui religiosi vengono prese riconoscendo con la massima chiarezza il "dilemma delle chiese", quando la direzione profetica o carismatica più abbonda, quando le istituzioni religiose sono più efficacemente autonome rispetto alle istituzioni laiche al potere». ⁵⁴ Dove il quadro funzionalista trova una forte correzione ricorrendo all'analisi storica e alla valorizzazione delle circostanze globali che inducono la religione ad accettare l'ordine esistente o, al contrario, a coglierne e ad approfondirne, sino alla lacerazione, le contraddizioni latenti.

Un altro sociologo delle religioni americano noto in Italia, Thomas O'Dea, si colloca da un punto di vista funzionalista, ma in modo più rigido: la religione viene concepita nel suo pensiero come «meccanismo» di adattamento alle situazioni frustranti e cariche di rischio. Essa svolge soprattutto un ruolo stabilizzante, in quanto «fornisce una risposta al problema del significato, (...) (e) santifica le norme dell'ordine sociale stabilito nei riguardi (dei cosiddetti) "punti di rottura", fornendo una base alle convinzioni e agli orientamenti degli uomini nella prospettiva di una realtà che trascende l'*hic et nunc* empirico dell'esperienza quotidiana». ⁵⁵ La religione non appare in grado, in questa accezione,

⁵³ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 350.

⁵⁵ O'DEA T., *Sociologia della religione*, Bologna 1968, pp. 17-18.

di offrire stimoli disfunzionali rispetto all'equilibrio del sistema sociale, anzi nelle situazioni di tensione essa realizza, mediante la propria tipologia rituale, «una catarsi di sentimenti trattenuti», per cui anche là dove genera o alimenta conflitti in corso, ciò non è dovuto ad una contrapposizione rispetto alla società che esprima una volontà di mutamento, ma al fatto che essa «introduce valori sacri nei problemi» di cui O'Dea non chiarisce ulteriormente i contenuti. L'analisi delle disfunzioni della religione viene compiuta all'interno delle dinamiche religiose e dei processi che coinvolgono le fasi che Max Weber aveva indicato come «passaggio dal carisma alla pratica quotidiana». Sorgono allora dei «dilemmi» che T. O'Dea ha configurato secondo la seguente tipologia: 1) il dilemma della *motivazione mista* prodotto dal processo di istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa in strutture di potere, con la formazione di un personale che acquisisce ruoli professionali stabiliti ed è condotto a trasformare inavvertitamente i valori e le finalità dell'organizzazione secondo le logiche dell'istituzione. Nascono allora nella chiesa, dopo qualche generazione dalle origini, movimenti profetici, monastici o eretici che rappresentano la denuncia, implicita o esplicita secondo i casi, delle deviazioni in cui sarebbe incorsa l'istituzione rispetto alla prassi originaria; 2) il dilemma *simbolico (oggettivazione contro alienazione)* derivante dalla progressiva fossilizzazione delle forme simboliche su cui si esplicavano le rappresentazioni del mondo religioso. L'oggettivazione del simbolo porta ad una sua separazione sempre più marcata rispetto a chi ne fruisce, sino a perdere col soggetto ogni rapporto vitale. Di qui l'alienazione del simbolo e le ricorrenti reazioni tese a recuperarne le valenze; 3) il dilemma del *settore amministrativo (elaborazione ed alienazione)*: la struttura diviene fine a sé stessa alienandosi e alienando i funzionari che trovano motivi d'interesse nella routinizzazione dei loro ruoli amministrativi. Tipica è l'utilizzazione a questi fini del diritto romano da parte della chiesa cattolica; 4) il dilemma della *delimitazione: definizione concreta contro sostituzione della lettera allo spirito*. Si tratta del problema posto dalla traduzione della realtà del simbolo in tecnica intenzionale e strumentale. Le definizioni dogmatiche, se da una parte hanno la funzione di preservare la verità dalle distorsioni eretiche, dall'altra non

servono a guidare la fede popolare, ma tendono piuttosto a bloccarne le spontanee manifestazioni. Ciò implica il rischio di svuotamento del simbolo e della sua riduzione a figura magica; 5) il dilemma del *potere: conversione contro coercizione*. L'organizzazione religiosa si istituzionalizza, banalizza i contenuti della fede, assume una veste di rispettabilità: «Ma questo adattamento tende a creare un'alleanza tra religione e potere. Questa alleanza tra religione e potere secolare crea una situazione nella quale dietro un'apparente religiosità si nasconde un più radicato cinismo e una crescente mancanza di fede».⁵⁶ T. O'Dea conclude ponendo l'accento sui fattori funzionali della religione, mentre l'indicazione dei valori disfunzionali (cf. pp. 159-162) sembra più diretta ad indicare quanto i fattori tradizionali impediscano alla religione di esplicare un'azione politica nei confronti delle società in evoluzione, salvo il riconoscimento, con riserva, dell'apporto della funzione profetica allo sviluppo della democrazia in Occidente. Tuttavia egli riconosce, ai fini dell'ampliamento dei valori democratici, l'utilità di un «sano disadattamento» tra religione e società. In ultima analisi, malgrado non venga chiarito sufficientemente, per i limiti intrinseci alle teorie funzionalistiche, il concetto di disfunzionalità, T. O'Dea sembra rivedere alcuni assunti iniziali e riconoscere che il conflitto tra religione e società può produrre, «a lungo termine», conseguenze funzionali nel senso della difesa dei valori di libertà e degli istituti democratici.

Un indirizzo socio-religioso che si è affermato negli Stati Uniti accanto e, in parte, sovrapposto al funzionalismo è quello che ha rivolto l'attenzione alla religione intesa essenzialmente come sistema simbolico strutturante riti e istituzioni. Tale impostazione si colloca nel quadro di un concetto di cultura intesa come «un insieme di significati storicamente tramandati sotto forma di simboli; un sistema di concetti espressi nelle forme simboliche di cui gli uomini si servono per comunicare, perpetuare e sviluppare la loro conoscenza della vita e i loro atteggiamenti verso la vita».⁵⁷ La definizio-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁵⁷ La definizione di cultura riportata è dovuta a C. Geertz e si trova nel saggio *La religione come sistema culturale*, cit., p. 11.

ne di cultura proposta da Geertz si collega alle riflessioni sul linguaggio simbolico che sono state compiute da pensatori attenti ai problemi-frontiera che sorgono dall'intersezione tra filosofia e antropologia (Cassirer), tra filosofia e sociologia (Schutz), oltre che da diversi esponenti dell'antropologia sociale. Su questa linea di ricerca l'attività religiosa acquista una dimensione culturale relativamente autonoma in cui il meccanismo del simbolo funziona da *trait d'union* tra il mondo umano e il mondo delle Potenze che lo trascendono. Il rapporto idea-simbolo è equivalente al rapporto significato-significante; il simbolo è quindi un veicolo espresso da un oggetto, un atto, un comportamento che in qualche modo traducono ed esprimono un concetto. Il simbolo è astratto in quanto carica un oggetto o un gesto di un significato diverso da quello normale, ma l'oggetto e il gesto sono storicamente dati, relativi ad un *hic et nunc*, quindi l'analisi del simbolo implica un'analisi sociale che lo colleghi al reale quotidiano entro una società determinata. In questo senso, anche se il simbolismo e il suo linguaggio formale sono costitutivi del processo di ideazione e di comunicazione della specie umana, i contenuti della attività simbolica stanno nella storia e nella società. La definizione di religione elaborata da C. Geertz si pone dal punto di vista dell'uomo come essere produttore di simboli: la religione «1) è un sistema di simboli che agisce per... 2) instaurare atteggiamenti e motivazioni, forti, onnipresenti, durevoli, mediante... 3) l'elaborazione di concetti relativi a un ordine generale dell'esistenza, e che... 4) investe tali concetti di un senso di positività, che... 5) fa apparire i suddetti atteggiamenti e le suddette motivazioni come gli unici reali».⁵⁸ Esplicitando i diversi punti della definizione, C. Geertz si sofferma sul problema della teodicea e del male o del «significato» in generale: la religione pone l'individuo in un contesto significativo in cui il male e la sofferenza acquistano senso e, con ciò, vengono compresi e tollerati. La prospettiva religiosa infonde «un'autorità convincente ad un certo complesso di simboli». Il rito assolve, per la sua natura essenzialmente simbolica, a questo scopo: gesti e parole assumono un significato «altro», sacrale, e diventano il punto

⁵⁸ *Ibidem*, p. 13.

focale a cui convergono il mondo del vissuto e dell'«immaginato» e in cui si verifica una fusione simbolica dell'ethos umano e della concezione del mondo di cui la religione è portatrice. Così, nel pensiero di Geertz la funzione simbolica svolge il ruolo di crinale tra mondo umano e mondo religioso, in cui si pone tra parentesi il problema se il secondo sia uno sdoppiamento del primo (secondo la tesi di Feuerbach) o se esso possieda quell'autonomia secondo cui viene sperimentato dall'uomo di fede. L'importante è che il modello sia esplicativo dell'insieme dei comportamenti umani relativi a ciò che viene considerato come Trascendente senza esprimere giudizi circa la verità o il valore delle convinzioni sovraempiriche sulle quali si fonda la religione. Il metodo di C. Geertz è indubbiamente corretto; egli non si pronuncia sull'esistenza dell'oggetto delle credenze religiose, seguendo in ciò l'esortazione del poeta inglese A. Pope che già nel XVIII secolo aveva posto, sia pure involontariamente, le basi corrette delle scienze religiose: «Non pretendere di scrutare Dio: lo studio appropriato dell'umanità è l'uomo».

Anche Robert Bellah, docente a Berkeley, parte da una teoria dei simboli per affiancarsi esplicitamente a Geertz e definire la religione come «un insieme di forme ed atti simbolici che riferiscono l'uomo alle ultime condizioni della sua esistenza».⁵⁹ Tuttavia egli è più attento ai problemi dell'evoluzione religiosa nella storia e ai mutamenti delle rispettive simboliche. Le sue ricerche sulla religione giapponese e di altre regioni dell'Estremo Oriente, nonché sulla «religione civile americana», gli hanno permesso di istituire un'immagine più articolata del simbolismo religioso. Passando dall'analisi delle religioni arcaiche a quella delle religioni moderne, Bellah vede emergere, entro un contesto in cui le pratiche sociali e le strutture religiose sono profondamente integrate, da una parte un distacco dal mondo che nel Buddismo si configura come disprezzo e, dall'altro, un ideale di salvezza che può essere o può non essere collegato al distacco dal mondo (come nel caso del cristianesimo). Parallelamente al differenziarsi delle funzioni sociali prende forma un'organizzazione religiosa stratificata: «L'emergere

⁵⁹ BELLAH R., *Al di là delle fedi*, Brescia 1975, p. 69.

delle religioni storiche è parte del generale passaggio dal sistema a due classi, proprio del periodo arcaico, al sistema a quattro classi caratteristico di tutte le grandi civiltà storiche fino ai tempi moderni: un'élite politico-militare, un'altra élite culturale-religiosa, un gruppo rurale di *status* inferiore (i contadini) ed un gruppo urbano pure inferiore (mercanti ed artigiani)». ⁶⁰ Nella fase premoderna (che per Bellah coincide con l'epoca compresa tra la fine del Medioevo e la rivoluzione industriale) nasce l'individualismo ed entra in crisi il sistema a quattro classi. Il sociologo americano pone particolarmente l'accento sugli apporti della Riforma alla nascita di un'organizzazione sociale flessibile, allo sviluppo dello spirito democratico e alla progressiva separazione tra chiesa e Stato. Il processo ha avuto un impulso decisivo negli Stati Uniti, ma occorre pure tener presente le modalità storico-sociologiche di crescita della società americana, la pluralità dei gruppi sociali, etnici e religiosi che l'hanno storicamente costituita: fattori non meno importanti dell'etica sociale ed economica delle varie sette protestanti (in particolare calviniste) che si erano andate trasferendo oltre Atlantico sulla scia dei Padri pellegrini.

Particolarmente attuale appare l'analisi dell'Islamismo contemporaneo e dei suoi rapporti con la realtà e le ideologie del progresso tecnologico. La tesi di Bellah è che l'Islamismo, sino a quando si attesterà sul suo ostinato integralismo, sarà costretto a posporre i gravi problemi sociali che coinvolgono le società musulmane alla difesa dell'ortodossia, esasperando le contraddizioni interne. Ma Bellah non è interessato soltanto al problema di una religione che si traduce in ideologia nazionalista e condiziona il potere e l'economia. ⁶¹ Esaminando la società americana egli coglie un processo, per molti aspetti, opposto, dal momento che un sentimento profondamente radicato nella storia di un popolo può acquisire ed esprimersi con forme para-religiose. Nasce

⁶⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁶¹ «L'islamismo rimane una religione nella quale le donne sono cittadini di seconda classe, ampiamente escluse dalla partecipazione pubblica alla loro religione e che risentono ancora del tipo di incapacità simbolizzato dal fatto che la *Sari'a* accettava la testimonianza di una donna attribuendole soltanto la metà del valore di quella di un uomo» (*ibidem*, p. 179).

allora quella che Bellah chiama la «religione civile americana»: un insieme di comportamenti, di dichiarazioni, di convinzioni radicate nella coscienza di un popolo il quale vive la propria breve storia come un'epopea e, inconsciamente, traduce la concezione predestinazionistica dei Padri pellegrini nella convinzione di avere una missione da compiere per la quale «Dio ha favorito la nostra impresa». Il mito kennedyano della Nuova Frontiera o quello johnsoniano della Grande Società appaiono come la traduzione di un'idea messianica — con i suoi riti e le sue preghiere — che, incrinatasi negli anni del Vietnam, sembra ora trovare l'occasione di un nuovo rilancio da parte dell'amministrazione Reagan. Su questo tema R. Bellah sfuma il proprio ruolo di studioso che pone tra parentesi l'oggetto della credenza religiosa per rivelarsi, al termine della sua ricerca, del tutto coinvolto in questa forma di religione laica se conclude che, a partire dal noto detto di A. Lincoln — «un popolo quasi eletto» — si può affermare che «l'America è una società tanto perfettamente in accordo con il volere di Dio quanto gli uomini possono renderla, e una luce per tutte le nazioni».⁶² Il circuito religione $\rightleftharpoons$ ideologia, su cui si ritornerà più oltre, trova qui un paradigma esemplare; l'immaginario della religione civile utilizza gli archetipi della vicenda biblica filtrati dal fondamentalismo della tradizione calvinista americana: esodo, popolo eletto, terra promessa, Nuova Gerusalemme, morte sacrificale e resurrezione.

Erede della tradizione durkheimiana, ma pure influenzato da M. Weber (oltre, e soprattutto, dal marxismo) e non estraneo alle suggestioni della simbolica, il pensiero di Pierre Bourdieu, sociologo francese vivente, costituisce un evento singolare, tanto più per il fatto che Bourdieu non si è occupato sistematicamente di sociologia delle religioni ed ha condensato le sue riflessioni soprattutto in un ampio saggio pubblicato nel 1971: *Genèse et structure du champ religieux*.⁶³ Per Bourdieu le funzioni simboliche degli universi religiosi sono già di per sé portatrici di meccanismi di inclusione/esclu-

⁶² *Ibidem*, p. 209.

⁶³ Il saggio di BOURDIEU P., *Genèse et structure du champ religieux*, è stato pubblicato dalla «Revue française de Sociologie», XII, 1971, pp. 295-334.

sione, di dissociazione/integrazione che riflettono corrispondenti meccanismi reali presenti in ogni società divisa in classi. Egli tuttavia dichiara di far proprio quel tipo di analisi che trova concordi Marx e Weber nell'escludere sia il concetto di religione come «riflesso», sia la totale autonomia della dimensione religiosa, e procede su una via mediana lungo la quale pone in luce da una parte i bisogni *propri* di certi gruppi sociali e dall'altra «le travail religieux» realizzato dai funzionari del sistema religioso per rispondere a quei bisogni secondo la direttiva della costruzione implicita del consenso ricorrendo a quella che Bourdieu chiama «l'alchimia ideologica per mezzo della quale si opera la trasfigurazione dei rapporti sociali in rapporti soprannaturali, e perciò iscritti nella natura delle cose e, come tali, giustificati» (*ib.*). In questa prospettiva i sistemi simbolici non appaiono produttori spontanei di «significanti», come poteva apparire nell'ipotesi di Geertz, ma risultano forme di contenuti modellati sui rapporti vigenti nel sistema sociale. Viene così tentata un'operazione di salvaguardia dello specifico simbolico religioso, riconoscendo che i processi di condizionamento sono *a posteriori* e tanto più privi di alternativa quanto più all'immaginario religioso presiede «un corpo di specialisti (...) detentori esclusivi della competenza specifica che è necessaria per la produzione e la riproduzione di un insieme deliberatamente organizzato di saperi». Nasce così il concetto di *campo religioso* come insieme di conoscenze prodotte da specialisti ed ad essi riservate, come «lavoro simbolico accumulato» dal quale i laici vengono progressivamente esclusi. Ciò provoca uno stato di conflittualità tra laici e detentori del monopolio religioso che si oggettiva nell'opposizione tra *sacro* e *profano*, tra manipolazione legittima del sacro (la religione) e manipolazione illegittima che, in quanto tale, assume il carattere di profanazione del sacro. Questa a sua volta può essere non tematizzata (→ stregoneria, come religione dei dominati) o tematizzata (→ magia, come antireligione o religione rovesciata). E poiché la religione dei dominati sovente si polarizza intorno a divinità che furono di primo piano presso sistemi religiosi storicamente precedenti, il monopolio della religione attualmente dominante tende a demonizzare figure, riti e pratiche dei dominati in quanto contestazioni oggettive dell'assetto religioso vigente, e a

ricacciarli nel mondo profanatore della magia. La religione, secondo Bourdieu (inversamente a quanto affermava M. Yinger), produce un'«assolutizzazione del relativo» e una «legittimazione dell'arbitrario» (intesa come rafforzamento della forza simbolica su cui la classe dominante giustifica il proprio potere): in questo essa può pure spostare le barriere dell'inconoscibile in funzione del rafforzamento di cui sopra. Tale procedimento conduce lo studioso francese a interrogarsi sulla teodicea e a chiedersi se veramente l'angoscia esistenziale, la miseria biologica, la malattia, la sofferenza e la morte siano problemi in sé cui la religione offre una risposta o se, invece, non siano riconducibili a realtà sociali e trovino la loro corretta collocazione nel sociale (compresa la domanda: *unde malum et quare?*). Bourdieu si chiede — e la risposta è positiva — se le teodicee non si risolvano in *sociodicee*. Su questo interrogativo di fondo l'operazione riduttivistica di Bourdieu raggiunge livelli problematici: a suo avviso i cosiddetti massimi problemi dell'esistenza possono svilupparsi solo all'interno di determinate condizioni materiali di esistenza attraverso la produzione di meccanismi psicologici che portano ad accettare gli eventi con rassegnazione e a costruire, in funzione compensatoria, le rappresentazioni del paradiso come luogo di felicità eterna. Le riflessioni weberiane circa i luoghi sociali entro i quali si generano determinati interrogativi, vengono costrette senza residui nella logica del rapporto dominanti-dominati, non essendo lasciato alcun spazio reale al carattere universale che, a nostro avviso, rivestono tali interrogativi e problemi ultimi (che altrove abbiamo sostenuto appartenere alla zona antropologica del *metapopolare*). Anzi, le produzioni simboliche dei sistemi religiosi avrebbero, secondo Bourdieu, lo scopo implicito di celare, sotto una pluralità di significati e di funzioni, i conflitti sociali ed economici che oppongono i dominati ai dominanti, offrendo ad entrambi l'immagine di un mondo unitario e privo di contraddizioni: «La struttura dei sistemi di rappresentazioni e di pratiche può trovare un rafforzamento della propria efficacia mistificatrice nel fatto che essa offre un'apparenza di unità dissimulando, sotto un minimo di dogmi e di riti comuni, rappresentazioni radicalmente opposte delle risposte tradizionali agli interrogativi più fondamentali dell'esistenza» (*ib.*).

Le diverse istanze religiose presenti nella società — presso gruppi, ceti, individui — sono portatrici di un complesso di beni religiosi corrispondenti alle rispettive esigenze e con diverso potere di imporre agli altri le rappresentazioni e le pratiche plasmate sui rispettivi interessi specifici. Si stabilisce uno scambio fluttuante di proposte e di contenuti religiosi che possono pure stare in netta contrapposizione, come accade nel conflitto tra establishment (tempio, chiesa) e gruppi o individui che lo contestano (sette, profeti). Bourdieu reintroduce il concetto di *campo religioso* inteso anche come *mercato dei beni di salvezza*, in cui la chiesa e i suoi funzionari compaiono come *produttori*, mentre il ruolo dei laici è quello di *consumatori*, così che in realtà i beni di salvezza non sono oggetto di uno scambio libero e paritario: si realizza uno scambio ineguale. Il profeta e l'eretico tendono, in questa prospettiva, a rovesciare (o a equilibrare) il flusso dei beni di salvezza e a destabilizzare il monopolio del campo religioso attraverso quella che Bourdieu chiama la «desacralizzazione del sacro» e la «sacralizzazione del sacrilegio (o della trasgressione rivoluzionaria)». Alla funzione profetica Bourdieu non nasconde le proprie simpatie e dedica la parte finale del saggio. Essa si manifesta nelle società «entrate nella storia», dove la differenziazione dei ceti e dei ruoli introduce il rapporto popolare-egemonico e porta al sorgere di figure che tendono a spezzare tale dialettica — su di un piano strettamente religioso, ma con sensibili riflessi sulla società — *in primis* proiettando la salvezza in un futuro escatologico del tutto ignoto alle religioni arcaiche e, conseguentemente, distendendo il tempo dalla ripetizione ciclica alla linea retta. Il ruolo del profeta nella saldatura tra rivoluzione simbolica e rivoluzione politica è fondamentale anche se tra le due rivoluzioni, precisa Bourdieu, non si stabilisce un rapporto di simmetria. Il profeta, infatti, svolge generalmente il ruolo di precursore: egli converte e invita alla *metanoia*, preparando così gli spiriti a inserirsi nel processo di trasformazione della società senza del quale la *metanoia* «n'est une révolution que dans les esprits».

I molteplici punti di riferimento rivelati o dichiarati da Bourdieu gli permettono di costruire un modello indubbia-

mente ricco e suggestivo. Esso in particolare offre strumenti di lettura del rapporto «popolare-egemonico» utilizzabile, con l'avvertenza di non considerarli come esaustivi, anche nel campo degli studi folklorici. La lezione di Weber appare evidente ed esplicita, per quanto a volte irrigidita e priva della duttilità del supporto storico, mentre l'interesse per l'ideologia e le sue funzioni avvicina il pensiero di Bourdieu alle analisi gramsciane. A nostro avviso, l'abbiamo già rilevato, la prospettiva socio-religiosa di Bourdieu non è priva di schematismi riduttivistici, per cui, ad es., non si riesce a cogliere se e in qual misura la dimensione religiosa conservi al suo interno una relativa autonomia. Essa rimane nondimeno un valido strumento analitico nella lettura dei fenomeni e degli eventi religiosi, qualora di questi si precisi la collocazione storica, assumendo weberianamente il modello di Bourdieu come uno schema ideal-tipico che permetta analisi comparate entro contesti storici rigorosamente definiti.⁶⁴

Si procederà ora all'esecuzione di alcuni sondaggi, nella direzione indicata al termine dell'Introduzione, il cui scopo sarà quello di chiarire il ruolo delle scienze sociali le quali, a nostro avviso, soprattutto entro lo spettro dei connettivi «religione e...» istituiscono un corretto approccio con la dimensione religiosa e le sue complesse dinamiche.

Religione e ideologia

È noto che presso la generalità delle società arcaiche e tradizionali la religione rappresenta uno dei fattori principali, se non l'unico, di legittimazione del sistema sociale nel suo insieme. Essa tende a inserire ogni aspetto della realtà in un ordine globale considerato immutabile e corrispondente al

⁶⁴ Una prima verifica dello strumento di lettura socio-religiosa offerto da Bourdieu può essere reperita nelle seguenti pubblicazioni curate dal Gruppo di Sociologia delle religioni dell'Università di Padova: GUIZZARDI G. (a cura di), *L'organizzazione dell'eterno*, cit; GUIZZARDI-PRANDI-CASTIGLIONE-PACE-MOROSI, *Chiesa e religione del popolo*, Torino 1981; GUIZZARDI G., *La religione della crisi*, Milano 1979; PRANDI C., *Popolare*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1980, vol. X; PACE E., *Dall'ascesi alla mistica*, in «Schema», Padova 1980.

volere divino: l'ordine cosmico. Presso l'antica civiltà egizia il *ma'at* era l'«ordine giusto» cui ogni individuo doveva conformarsi; esso si incarnava nella figura del faraone, figlio di Amon Ra, il dio Sole, ma soprattutto costituiva il fondamento di ogni retto comportamento. La conformità al *ma'at* e la comunione con gli dèi erano due modalità di un unico atteggiamento in cui l'individuo, società e mondo divino stabilivano un asse di concordia fondato sul reciproco totale riconoscimento. E ciò spiega l'assenza di qualsiasi traccia di rivoluzione o di tumulti popolari contro lo Stato in tremila anni di storia egizia. Anello di congiunzione tra ordine cosmico e individuo era il re, elemento integrante di tutto il complesso politico e di cui il visir Rekhmire fece scrivere sulla propria tomba: «Che cosa è il re dell'Egitto superiore e dell'Egitto inferiore? È un dio, *per le cui opere noi viviamo* [corsivo nostro], è il padre e la madre di tutti gli uomini, è paragonabile a sé soltanto e nessuno gli è pari». Un dio per le cui opere noi viviamo: questa era la funzione del faraone, il quale, scrive H. Frankfort, «impersonava un essere sovrumano venuto a prendersi cura delle cose degli uomini. E questo grande favore, che assicurava il benessere della nazione, non era dovuto a un caso fortunato, ma era stato previsto dalla divina mente preordinatrice. (...) Egli era la sorgente di ogni autorità, di ogni potere, di ogni ricchezza».⁶⁵ In una società come quella egizia il processo di legittimazione si inseriva in buona parte nel quadro tracciato da Bourdieu. Nondimeno, quando più alto è il grado di integrazione di una società, tanto più la funzione ideologica della religione dominante appare non tematizzata e rivolta a coprire uno spettro vastissimo di esigenze. Ci sembra quindi che essa sporga ampiamente dal ruolo di fattore di scambio finalizzato tout court, secondo l'espressione di P. Bourdieu, alla costituzione «d'un champ religieux corrélatif de la dépossession objective de ceux qui en sont exclus». L'oggettività del meccanismo sociologico, per quanto reale, non esaurisce le valenze religiose di cui è intrisa una società che si pone globalmente, e senza residui, sotto segno religioso. Analogo è il ruolo svolto dalla religione come fattore di scambio presso l'antica

⁶⁵ FRANKFORT H., *La religione dell'Antico Egitto*, Torino 1957, p. 36.

civiltà del Perù dove l'Inca figlio del Sole, rappresentante degli dèi verso gli uomini, è il garante delle condizioni di esistenza e di sopravvivenza dei propri sudditi. Il meccanismo dello scambio si innesca nel momento in cui tale condizione, condivisa da tutte le parti sociali, obbliga gli addetti alle attività produttive a fornire all'Inca e alla sua corte gli alimenti e tutto quanto serve per celebrare la regalità e il potere. Nell'immaginario collettivo ciò che l'Inca e la sua corte ricevono è del tutto impari rispetto alla protezione e alla quantità di beni celesti che egli distribuisce: «La religione — scrive M. Godelier — funziona pertanto come rapporto di produzione, e ciò determina il tipo di informazione di cui dispongono i membri della società Inca sulle condizioni di funzionamento e di riproduzione del loro sistema». ⁶⁶

La religione appare, dunque, nelle società tradizionali, l'*ideologia* che regge, collega e giustifica i ruoli, i piani e le funzioni delle diverse componenti sociali. Di qui l'esigenza di ridefinire il concetto di ideologia che una lunga tradizione di studi ha tendenzialmente configurato entro coordinate negative: «falsa coscienza», «mascheramento dei reali rapporti di classe», «machiavellismo», «giustificazione del dominio». L. Althusser ha ripreso in considerazione e riqualficato un termine su cui pesavano in modo particolare le accezioni negative attribuitegli dal marxismo: «Un'ideologia è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti secondo i casi) dotato di un'esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società». ⁶⁷ L'accento posto innanzitutto sul concetto di «sistema di rappresentazioni» equipara l'ideologia alla tedesca *Welthanschauung*. È vero che «la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica» (*ib.*), ma è anche vero che Althusser riconosce l'inseparabilità di ogni struttura sociale da un universo di valori e di idee (non in rapporto meccanico con la prima) la cui funzione è quella di fungere da fattore di coesione e di autoriconoscimento per la società stessa, nonché di esprimere la saldatura tra

⁶⁶ GODELIER M., *Antropologia e marxismo*, Roma 1977, p. 296.

⁶⁷ ALTHUSSER L., *Per Marx*, Roma 1974², p. 207. Per un'analisi completa del concetto di ideologia, cf. ROSSI LANDI F., *Ideologia*, Milano 1978.

rapporti vissuti e rapporti immaginari. In questo senso l'ideologia è «indispensabile ad ogni società per formare gli uomini, trasformarli e metterli in condizione di rispondere alle esigenze della loro condizione di esistenza» (*ib.*). La rivalutazione del ruolo dell'ideologia in situazioni di diversa tematizzazione del concetto di scambio permette di recuperare la sua funzione di universo simbolico strutturato senza del quale le società storiche non avrebbero quei contenuti di significato che le ha condotte al livello di civiltà.

Ora, la religione ha costituito, in generale, l'interpretazione «coesiva» del mondo e, presso le civiltà superiori, ha sovente dettato le norme dell'etica economica. Ciò non toglie che la religione abbia giocato il ruolo «ideologico» di legittimazione dei rapporti di dominio, ma questo aspetto rappresenta un momento ulteriore, esplicitato a livelli di diversa consapevolezza a seconda che si tratti di società in cui il rapporto tra vertice e base sociale è strutturalmente religioso (è il caso, già citato, delle società egizia e incaica) — società «cosmologiche» dove la vita sociale era direttamente connessa all'ordine del cosmo⁶⁸ — o di società scosse dai conflitti di classe dell'epoca industriale. L'analisi di Bourdieu, su cui ci siamo in precedenza soffermati, appare in questo caso notevolmente formalizzata in quanto ricorre all'estrapolazione retroattiva di rapporti e funzioni non del tutto invarianti sotto orizzonti storici così distanziati. La riduzione della dimensione religiosa all'una o all'altra polarità rischia da un lato di separare la «rappresentazione globale» dalle dinamiche sociali e culturali (introducendo una frattura fittizia tra contenuto e contenente), dall'altro di ridurre l'universo simbolico ad una delle sue funzioni (assorbimento del contenuto da parte del contenente) svuotandolo in tal modo della sua polivalenza.

Religione e cultura

Le ricerche sui rapporti tra religione e cultura si pongono a livelli diversi e, in ogni caso, partono dal presupposto già presente nella citata definizione di E.B. Tylor, che la

⁶⁸ Cf. VOEGLIN E., *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956.

religione sia un fattore costitutivo dell'assetto culturale di ogni società storica. Un'analisi specifica di questo aspetto si sovrapporrebbe in gran parte a quanto si è detto finora e si dirà nel seguito di questo saggio. D'altra parte si aprirebbe un discorso sul rapporto antropologia-religione troppo ampio per poter essere sviluppato qui. Molteplici sono infatti le implicazioni che tale discorso genera, a cominciare dalla *querelle* sulla responsabilità dello scienziato. È noto, ad es., che l'antropologia britannica si è distinta per lungo tempo per il suo carattere «applicato»: gli antropologi inglesi sono stati in molti casi i consiglieri ufficiali dell'amministrazione coloniale britannica; la conoscenza dei modelli di organizzazione sociale e politica aveva, nella prospettiva dell'*indirect rule*, un carattere prioritario e, in realtà, assai funzionale. Anche in America gli antropologi della scuola funzionalista si sono spesso distinti per un'utilizzazione della loro ricerca a fini di dominio. Lo studio dei paesi in cui gli Stati Uniti erano militarmente impegnati e di cui si dovevano conoscere i costumi e le tradizioni culturali, venne spesso affidato ad antropologi di livello universitario. È il caso di Ruth Benedict che, incaricata dal Servizio Informazioni Militari del governo USA di condurre una ricerca sul Giappone allo scopo «di capire i modi di pensare e le reazioni emotive del popolo giapponese», ebbe modo di pubblicare, all'indomani di Hiroshima, una suggestiva ricerca che costituì poi il manuale-breviario delle forze americane di occupazione.⁶⁹ Un fecondo filone di ricerca antropologico-religiosa è quello che si è esercitato nello studio degli urti culturali sviluppatisi nei paesi sottoposti a dominio coloniale, diretto o indiretto, e alle complesse reazioni — nativistiche, sincretistiche, messianico-apocalittiche — prodotte da tale impatto. Un ulteriore indirizzo, relativamente più recente, è quello che si è occupato delle valenze simboliche dell'esperienza religiosa, partendo da sedimentazioni spesso assai distanti tra di loro. È il caso di C. Geertz, di V. Turner e, per certi aspetti, di T. Lukmann.

⁶⁹ BENEDICT R., *Il crisantemo e la spada*, Bari 1968. Anche la guerra del Vietnam ha mobilitato molti antropologi americani impegnandoli, su commissione del Pentagono, allo studio delle culture di quell'area: cf. LANTERNARI V., *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974.

C. Geertz configura, come abbiamo avuto modo di vedere, la religione essenzialmente come un sistema di simboli che costituiscono «un nesso di fondamentale coerenza tra uno stile di vita particolare e una metafisica specifica» e sono in grado di «sintonizzare l'azione umana su un dato ordine cosmico» e, viceversa, di proiettare «le concezioni dell'ordine cosmico sul piano dell'esperienza umana». Si può osservare che tali simboli, oltre ad essere specifici dell'esperienza religiosa nelle sue diverse modalità mitico-rituali, possono pure entrare a far parte della cultura di gruppi oppressi i quali utilizzano figure e strutture religiose di provenienza diversa ricaricandole di contenuti simbolici funzionali al riscatto della propria condizione umana e sociale. Così presso le culture negre degli Stati Uniti all'epoca della schiavitù il diavolo è stato spesso considerato come il simbolo dell'uomo bianco;⁷⁰ per non parlare del complesso simbolismo religioso di cui sono permeate le culture subalterne dell'Occidente e dell'America latina dove il frazionamento degli istituti mitico-rituali, ricchi di valenze magiche, pone in atto una produzione simbolica tanto più elaborata — come hanno rilevato E. De Martino, A. Di Nola, J. Lafye, A. Métraux e altri — particolarmente nelle religioni che noi chiamiamo « di frontiera» in senso storico-culturale: il «paganesimo» delle religioni popolari mediterranee, i culti africani nell'America centro-meridionale, il cattolicesimo messicano nell'epoca della dominazione spagnola, ecc. L'opera di V. Turner, docente di antropologia a Chicago, dichiara un evidente riferimento al linguaggio e alle metodiche strutturaliste. Inoltre le teorie dello studioso statunitense fanno tutt'uno con le ricerche sul campo condotte per lungo tempo in Africa Centrale presso le tribù Ndemba dello Zambia. La «foresta dei simboli» in cui si addentra Turner è il complesso portante di una cultura e, per estrapolazione, di ogni cultura. L'elaborazione simbolica infatti per Turner non è un fattore tra gli altri del pensiero umano, bensì il

⁷⁰ Cf. la pregevole analisi del mondo culturale negro-americano nella fase di passaggio dalla schiavitù all'emancipazione, offerta dal volume di LEVINE L.W., *Black Culture and Black Consciousness*, New York 1977 (il cap. 2, *Freedom, Culture and Religion*, tratta ampiamente il simbolismo religioso della protesta implicita).

costitutivo ontologico che precede ogni altra forma di espressione o classificazione sociale. L'analisi del simbolo e delle sue espressioni semantiche e strutturali costituisce il fondamento di ogni ulteriore processo analitico. Tuttavia Turner — le cui ascendenze risalgono all'antropologia sociale inglese — non si limita a studiare miti e riti attenendosi puramente al codice lévi-straussiano delle omologie, correlazioni, opposizioni, trasformazioni, ecc., ma gli preme sottolineare che «nel caso degli Ndembu i simboli che essi impiegano indicano che queste proprietà sono avvolte in un involucro concreto modellato dalla loro esperienza di vita. L'opposizione non appare in quanto tale, ma come confronto di soggetti sensorialmente percettibili». ⁷¹ L'inconscio non è un produttore di strutture, di strumenti classificatori e di simboli astratti, ma questi sono sempre in rapporto a qualche elemento empirico dell'esperienza. Di qui l'interesse per il rituale inteso come paradigma simbolico dove «quasi ogni articolo usato, ogni gesto fatto, ogni canto o preghiera, ogni unità di spazio e di tempo sta per convenzione per qualcos'altro: è più di quel che sembra», ⁷² ma dove ogni elemento citato è un dato culturale e sociale che appartiene alla tradizione e all'oggettività dell'esperienza quotidiana. Il rito, secondo Turner, comprende tre fasi di passaggio che potremmo sintetizzare nel modo seguente: stacco-transito-rientro. Delle tre la più ambigua è la fase centrale, quella in cui il soggetto vive in una situazione «liminale» paragonabile all'eclissi: il soggetto è uscito dal mondo, ma non vi è ancora rientrato, non sta né da una parte né dall'altra, è dentro e fuori del tempo simultaneamente: «la liminalità viene spesso paragonata alla morte, al fatto di essere nell'utero, all'invisibilità, all'oscurità, alla bisessualità, al deserto e a un'eclissi solare o lunare». ⁷³ L'individuo *in ritu* forma con altri che condividono la stessa situazione una «communitas» che si oppone alla «struttura» della società con modalità isomorfe all'opposizione sacro-profano. I movimenti millenaristici, ad es., hanno il carattere della communitas (almeno nella fase

⁷¹ TURNER V., *Il processo rituale*, Brescia 1972, p. 66.

⁷² *Ibidem*, p. 45.

⁷³ *Ibidem*, p. 112.

attiva della loro parabola) e vivono la condizione liminale — omogeneità, uguaglianza, anonimia, rifiuto della proprietà, continenza sessuale — fino all'inevitabile passaggio, per dirla con M. Weber, alla pratica quotidiana. Turner passa poi a studiare le forme della *communitas* saggiandone il modello nei contesti più diversi: dagli Ndembu, alle comunità hippies, a quelle monastiche, nella convinzione, costantemente riaffermata (ma assunta pure come criterio metodologico) che i simboli sono intimamente connessi al processo sociale. Anzi, egli scrive, «sono arrivato a considerare le esecuzioni del rituale come fasi distinte del processo sociale, una forza positiva in un campo di attività».⁷⁴ In ultima analisi, produzioni simboliche, processi rituali e strutture sociali stanno, nel pensiero di V. Turner, ai vertici di un triangolo equilatero, in cui ciascuno rimanda agli altri due in una circolarità che aggancia l'immaginario-simbolico al sociale senza togliere al primo l'autonomia delle sue dinamiche in quanto struttura costitutiva dell'*humanitas*.

Secondo Thomas Lukmann, uno studioso in cui convergono interessi sociologici, antropologici e filosofici, gli universi simbolici sono «sistemi di significato» che stabiliscono un collegamento tra la vita quotidiana e un livello trascendente la realtà.⁷⁵ Il trascendimento della natura, operato nella costruzione di un universo di significato «oggettivo e morale» non si pone tanto come paradigma dell'esperienza religiosa, ma ne costituisce esso stesso la struttura fondante. Così, il sociologo tedesco, per sfuggire al rischio del riduzionismo, cade nella definizione implicita, di natura chiaramente filosofica, di una categoria dello spirito, la religione, che si esplicita nel rapporto dell'Io con gli altri, ma, prima ancora, nel trascendimento della propria natura biologica da parte degli organismi umani. Per Lukmann il passaggio dalla natura alla cultura è quindi un processo essenzialmente religioso. La religione appare, in questa prospettiva come un dato antropologico e ontologico ad un tempo, totalmente autonomo e universale. D'altra parte la tesi della radicalità

⁷⁴ TURNER V., *La foresta dei simboli*, Brescia 1976, p. 44.

⁷⁵ LUKMANN T., *La religione invisibile*, Bologna 1975².

della dimensione religiosa, in cui si può cogliere la presenza di una costante della cultura tedesca protestante da Schleiermacher a R. Otto, l'irrazionalismo, suggerisce a Lukmann di stabilire un collegamento essenziale fra la trascendenza che determina l'esperienza religiosa e quel trascendimento dell'ordine sociale che funziona da meccanismo ideologico di legittimazione dell'ordine sociale stabilito. La funzione sociale della religione appare così bloccata su una pista obbligata e senza alternative: l'universo dei simboli religiosi non ha altra via d'uscita all'infuori di quella di ritirarsi nell'intimo delle coscienze individuali per sopravvivervi come religione invisibile. Se dunque alla religione non è riconosciuta altra modalità se non quella di essere «un *cosmion* che riflette un cosmo», appare evidente che all'interno di questa bipolarità tra momento fontale e funzione sociale della religione non viene concesso spazio sufficiente ad una modellistica più dialettica e articolata dell'esperienza religiosa. Tale modellistica ha trovato invece ampia accoglienza, presso gli studiosi della scuola francese delle *Annales* la quale ha aperto importanti prospettive circa la plurifunzionalità culturale degli universi religiosi. L'analisi dei meccanismi mentali interni ai processi religiosi che coinvolgono ad un tempo le istituzioni e le masse popolari — A. Dupront e le crociate, J.-P. Vernant e la religione greca ⁷⁶ —, o gli immaginari collettivi — M. Bloch e i re taumaturghi, G. Duby, J. Le Goff e la religione del medioevo ⁷⁷ —, o i processi di acculturazione — R. Bastide e le culture afro-americane ⁷⁸ —, hanno aperto un campo fecondo di ricerca sullo studio delle civiltà e delle funzioni culturali giocate, al loro interno, dalle religioni in quanto sistemi simbolici.⁷⁹

⁷⁶ VERNANT J.P., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1970; id., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981; ALPHANDERY-DUPRONT P., *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974.

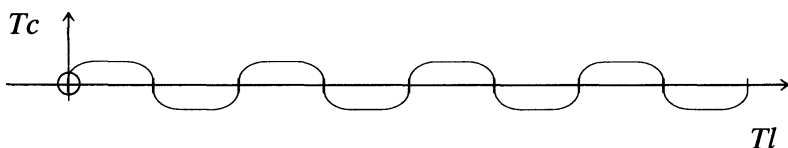
⁷⁷ BLOCH M., *I re taumaturghi*, Torino 1973; DUBY G., *L'Anno Mille*, Torino 1976; J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino 1982.

⁷⁸ BASTIDE R., *Le Americhe nere*, Firenze 1970; id., *Noi e gli altri*, Milano 1971.

⁷⁹ Per un esame dei problemi relativi ai rapporti tra religione e cultura cf. DUPRONT A., *La religion. Anthropologie religieuse*, in LE GOFF N.-NORA P. (ed.), *Faire de l'histoire*, 3 voll., Paris 1974, vol. II, *Nouvelles approches*, pp. 105-136.

Religione e tempo

Il problema del tempo nelle religioni costituisce una variabile del loro universo simbolico, in quanto il tempo esprime la modalità stessa dell'impatto religione-società. Il mito infatti, in quanto narrazione di un evento accaduto *in illo tempore*, pone un rapporto vitale tra il presente e un passato non misurabile, ma «vero»: esso tende quindi a contrarre il tempo reale sino a ridurlo a zero la durata nel rito, la cui funzione è, appunto, quella di «sospendere» il tempo. Di qui il processo di destorificazione che presso determinate civiltà sembra semplicemente annullare, nell'immaginario collettivo, il tempo reale assorbendolo nell'«intemporalità» del tempo sacro.⁸⁰ Le culture antiche, com'è noto, hanno vissuto la realtà del tempo come una funzione ciclica per la quale tutto si muove secondo il ritmo dell'«eterno ritorno» e la storia non ha un *télos*, ma si dispiega secondo un ciclo eterno in cui tutto si ripete. Nel grafico che segue proponiamo un confronto, in termini matematici, fra tempo ciclico e tempo lineare, ricorrendo all'equazione di una funzione trigonometrica del tipo $y = \sin x$, la quale, com'è noto, è periodica. Ponendo Tl =tempo lineare e Tc =tempo ciclico, la relazione può essere espressa nel modo seguente: $Tc = \sin Tl$, e, graficamente, dal diagramma qui riprodotto:



dove le ordinate assumono valori *periodicamente* identici, ma cronologicamente successivi. All'origine sta l'evento mitico, rivissuto nell'«eterno ritorno», ma su un vettore di storia irreversibile.

⁸⁰ Cf. FRANKFORT H., *op.cit.*, passim; cf. pure la prefazione di E. De Martino con le sue importanti osservazioni sulla concezione della storia presso l'antica civiltà egizia.

«Tutta l'attitudine dell'uomo dinanzi alle cose, il ritmo della sua vita, il suo comportamento, il suo pensiero sono determinati dalla risposta che egli dà a questa domanda: cos'è il tempo?». ⁸¹ Ora, le modalità di vivere il tempo, e quindi di concepirlo, dipendono dall'«uso» che una società ne fa (o che ne fanno i diversi strati di una stessa società) e dal significato che esso acquista in rapporto all'uso. La scuola sociologica francese, e in particolare E. Durkheim, hanno posto il problema del tempo nella sua duplice finalità, sacra e profana. Partendo dall'opposizione stabilita tra questi due «stati», Durkheim ha definito una coppia oppositiva le cui polarità sono costituite dal tempo sacro e dal tempo profano: «Vita religiosa e vita profana, egli scrive, non possono coesistere nelle stesse unità di tempo. Perciò è necessario assegnare alla prima giorni o periodi determinati, durante i quali ogni attività profana sia bandita. È così che sono nate le feste. Non esiste religione, e perciò società, che non abbia conosciuto e praticato questa ripartizione del tempo in due parti distinte, che si alternano secondo una legge che varia con i popoli e le civiltà». ⁸² La distinzione appare essenzialmente di natura ideal-tipica, ma, come avverte Durkheim stesso, essa deve essere calata in situazioni storiche concrete a partire dalle società in cui il grado di partecipazione triangolare individuo-società-natura ha un carattere «meccanico» a quelle in cui tale grado tende a diventare sempre più «organico» (o, come preferiremmo, «funzionale»). In ultima analisi l'opposizione sarebbe speculare all'altra opposizione «utilità»-«non-utilità» del tempo in senso empirico-economico. Il tempo non-utile sarebbe quello dell'operazione rituale (→ sospensione del tempo), ma sovente essa si sovrappone all'utilizzo tecnico-economico-coltivatorio del tempo per sottrarre quest'ultimo ai rischi che gli sono inerenti. Un altro studioso francese, il sinologo M. Granet, ha rilevato in più occasioni ⁸³ come presso la civiltà cinese la nozione del tempo

⁸¹ STELLING-MICHAUD S., *Quelques aspects du problème du temps au Moyen Age*, in «Etudes Suisses d'Histoire générale», vol. XVII, 1959, p. 7.

⁸² DURKHEIM E., *op.cit.*, p. 314.

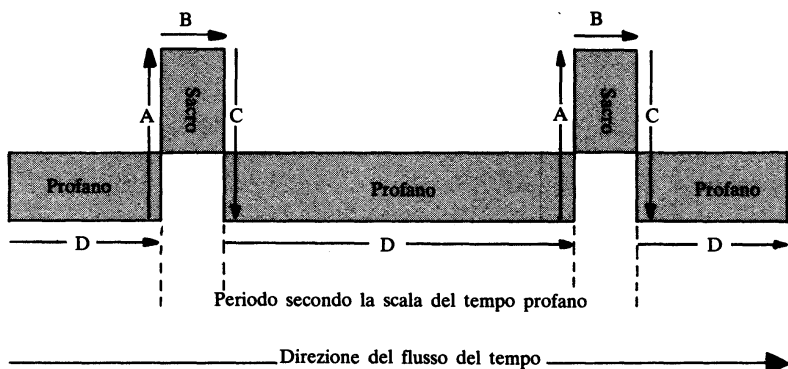
⁸³ Di M. Granet cf., tra l'altro, *La pensée chinoise*, Paris 1934; *La religion des Chinois*, Paris 1951.

fosse distinta tra ritmi coltivatori primaverili e ritmi autunnali secondo le rispettive polarità vita/gioia e morte/lutto. La diversità delle operazioni nel ciclo dell'anno scandiva il tempo sacralizzandolo e conferendogli «qualità» opposte relative al rapporto vita-morte che oppone l'inizio alla fine delle stagioni feconde. Tali opposizioni sono peraltro presenti nella maggior parte delle società tradizionali: il ciclo dell'anno si evolve secondo i valori del lavoro, della festa, dell'aprirsi e del chiudersi di una fase vitale o, viceversa, di rischio. Le durate nella successione delle frazioni dell'anno sono, per usare un'espressione di Hubert-Mauss, di carattere «qualitativo» e non-omogeneo; dipendono, cioè, dagli stati psicologici ed emozionali entro i quali la comunità vive gli intervalli e i passaggi che contraddistinguono le fasi della sua esistenza tra i due estremi di un ciclo completo (nel nostro grafico, tra due vertici successivi della sinusoide), vale a dire tra due capodanni, eventi sacro-temporali per eccellenza in cui si risolve e si supera ritualmente l'angoscia di un passaggio carico di rischio.

L'antropologo inglese E.R. Leach si è occupato della nozione del tempo nelle religioni, in un'indagine comparata pubblicata nel 1961.⁸⁴ Leach osserva che tra i due aspetti del tempo — la ripetizione basata sui fenomeni della natura e la non-ripetizione basata sull'irreversibilità della vita umana — le civiltà antiche hanno generalmente ripudiato il secondo, come rifiuto della morte, o hanno cercato di mascherarlo riportandolo alla prima nozione, più rassicurante in quanto morte e nascita si richiamano e si succedono e la prima viene vinta o riassorbita dalla seconda. Il tema di fondo delle civiltà arcaiche e tradizionali è stata la conciliazione tra l'entropia, intesa come irreversibilità della decadenza, e la ripetizione, intesa come eterno ritorno: di qui le feste e i riti di passaggio come tentativi costantemente posti in atto dalle società umane di assorbire l'entropia nella ripetizione o nell'alternanza: «Con una visione pendolare del tempo, il susseguirsi delle cose è discontinuo; il tempo è una successione di avvicendamenti e di punti fermi. (...) La nozione che il

⁸⁴ Trad. it.: LEACH E.R., *Due saggi sulla rappresentazione simbolica del tempo*, in ZADRA D (a cura di), *Sociologia della religione*, cit. pp. 125-137.

tempo è una “discontinuità di contrasti ripetuti” è probabilmente il più elementare e primitivo di tutti i modi di considerare il tempo» (*ibidem*). Il rapporto tra ordine normale/profano/storico e ordine anormale/sacro/metastorico, viene raffigurato da E. Leach nel grafico che riportiamo e che è del tutto analogo a quello da noi proposto (nel quale la funzione trigonometrica riassume simultaneamente l'alternanza e la irreversibilità del tempo):



in cui:

- Fase A: la persona «muore» al mondo secolare/profano ed entra in quello sacro.
- Fase B: la persona vive nello stato marginale (o «liminale», per dirla con Turner); il tempo profano è «sospeso».
- Fase C: la persona viene ricondotta dal mondo sacro a quello profano; è il processo di riaggregazione e di rinascita al tempo secolare.
- Fase D: la persona vive la condizione normale profana nel tempo compreso tra due eventi sacri/festivi.

Il grafico pone dunque in evidenza: 1) la sospensione del tempo operata dall'irruzione periodica del sacro; 2) il diverso valore, in termini di durata psicologica, del tempo sacro rispetto al tempo profano; 3) la relativa prevalenza della nozione pendolare (o sinusoidale) del tempo rispetto a quella rettilinea uniforme (quale ci è data dagli strumenti di misura del tempo). Ora, la distinzione individuata dal teologo svizzero O. Cullmann fra tempo ciclico e tempo lineare, caratterizza lo stacco rispetto alle religioni antiche (semitiche

ed elleniche) del mondo ebraico-cristiano.⁸⁵ Scrive Aristotele nel *Fram.* 52 che «le entelechie, cioè le forme in atto operanti, sopravvivono alla fine del mondo per poi ricominciare ad attuarsi e a dar luogo alla serie degli eventi in identica ripetizione», mentre secondo gli stoici una conflazione universale porrà termine alla vicenda storica, nella quale vive la presente generazione, ma poi di nuovo comincerà il medesimo corso di eventi. La ripartizione israelita del tempo, invece, è messianica sotto ogni aspetto: lo confermano, ad es., i *Libri sibillini* nonché la letteratura apocrifa giudaica, mentre nel profetismo d'Israele i beni spirituali della redenzione appaiono come il contenuto essenziale della speranza messianica. E la speranza messianica è radicalmente collegata con una visione unilineare del tempo, in quanto l'evento messianico coincide con il fine e con la fine della storia. Così per il cristianesimo il tempo si colloca, come ha ben osservato Cullmann, tra due punti focali rispetto ai quali esso è *già e non ancora*: la prima e la seconda venuta di Cristo (o Parusia). Prima e tra i due punti è situata, nella visione cristiana, la linea retta della storia umana. Gli studi culmanniani, nonché la vasta indagine di Mircea Eliade sul tema dell'«eterno ritorno», quale rifiuto dell'uomo arcaico ad accettarsi come essere storico,⁸⁶ hanno introdotto nuove prospettive alle scienze umane e sociali relative al problema del tempo nelle religioni e alla sua collocazione nelle culture globali. Definendo come «trascendente» il tempo sacro delle civiltà arcaiche e tradizionali, Eliade lo fa dipendere da forze misteriose che sono le divinità e i demoni delle diverse religioni. Ma non si può considerare tale tempo sacro come «l'omologo dell'eternità», secondo la proposta di Eliade. Tutto ciò che si sa delle teogonie e delle cosmogonie antiche mostra che gli dèi non vi erano concepiti come eterni, ma che nascevano, vivevano e morivano al pari degli uomini, rispetto ai quali si caratterizzavano per una duplice diversità: la

⁸⁵ CULLMANN O., *Cristo e il Tempo*, Bologna 1965.

⁸⁶ ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968 (Milano 1977). Cf. pure l'analisi, cit., di E. De Martino della concezione del tempo presso gli antichi egizi (pref. al volume di H. Frankfort cit.; anche Frankfort se ne occupa nel testo).

loro vita si sottraeva in gran parte ai calcoli degli uomini e le epoche divine erano più simili a quelle che oggi chiamiamo le età geologiche che alle generazioni umane. D'altra parte l'essere divino che spariva, non cadeva nel nulla, ma si trasformava in un altro dal quale, a suo tempo, poteva risorgere. Molte civiltà antiche poi credevano nella reincarnazione o anche nella metempsicosi ed è in questo senso che l'idea dell'eterno ritorno — il tema caro a M. Eliade — domina il pensiero arcaico e antico: a partire dai cicli astronomici e biologici osservabili, esso ha assunto un significato cosmologico e teologico che può essere sintetizzato nell'espressione di «tempo cosmo-bio-sociale». Così questa eternità non è esclusiva di un divenire, anzi, essa conferisce soltanto al divenire la struttura di un ciclo, di un ordine di avvenimenti che si ripete talora completamente, talora in modo incompleto.

A proposito di questo tempo mitico, la cui ampiezza e potenza superano la portata degli avvenimenti ordinari, George Dumézil ha utilizzato l'espressione indiana di «grande tempo», qualificazione certamente giustificata, ma a condizione di aggiungere che presso i primitivi non c'è traccia di un «piccolo tempo» che avrebbe una sua autonomia e che si presenterebbe, per esempio, sotto forma di un calendario annuale. Anche presso le grandi civiltà antiche — egizia, azteca, maya e altre — non v'è traccia di un computo profano del tempo indipendente dal computo sacro. Il grande tempo è il vero tempo che abbraccia la vita quotidiana conferendole la propria tonalità, anche se può accadere che esso venga periodicamente rettificato per tenere conto delle osservazioni astronomiche, come fu il caso della Cina, dell'India e della Mesopotamia. È dunque impossibile separare il sacro dal profano nel computo del tempo presso tali civiltà: è il sacro che «trascina» il profano e lo distende sino a fargli raggiungere lunghezze pressoché illimitate, ma sempre nell'ordine del periodo e dell'eterno ritorno, come nel caso dei cicli indiani. Si può peraltro sostenere che lo stacco, rilevato da O. Cullmann, fra tempo ciclico e tempo lineare nelle religioni mediterranee e nel cristianesimo è così netto e radicale? O è più corretto individuare la coesistenza di diverse concezioni del tempo presenti nella stessa religione e dunque nella stessa cultura? J. Le Goff ha colto, alle origini della civiltà

comunale, il districarsi di un «tempo del mercante» all'interno di una cultura retta dal «tempo della chiesa», dove è il primo a riacquisire quella tensione lineare che il secondo ha in parte accantonato per privilegiare il ciclo fondato sulla periodicità liturgica a sua volta saldamente collegata al ciclo delle feste dell'anno e alle scadenze iterate della civiltà agraria.⁸⁷ Così C. Prandi ha rilevato come la concezione del tempo all'interno del cattolicesimo abbia in parte la struttura del circolo, mentre la visione lineare viene vissuta con particolare intensità presso i movimenti social-religiosi di protesta (che pure non sono del tutto liberati dal ciclo se e in quanto, come accade presso certi movimenti ereticali del Medioevo, esprimono la volontà di un ritorno alle origini identificate con la chiesa dei tempi apostolici) e, con maggiore compattezza, presso le società attraversate dalla Riforma protestante.⁸⁸ In sostanza, l'attenzione rivolta dalle scienze umane e sociali al problema del tempo nelle civiltà e nelle religioni, ha in parte sottratto tale problema alla sua tradizionale sede filosofica per innestarlo nel concreto dell'esperienza storico-sociale, permettendo di rapportarlo alle diverse «velocità» evolutive che caratterizzano le società (o gli strati sociali all'interno di una stessa società), di proporre quindi un'ulteriore dimensione dell'immaginario religioso in rapporto alle dinamiche globali della cultura e della struttura.⁸⁹

Qualche conclusione

Il problema centrale delle scienze umane e sociali applicate allo studio delle religioni consiste nello stabilire la pluralità e i livelli dei rapporti che intercorrono tra queste e i rispettivi

⁸⁷ Cf. LE GOFF J., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977.

⁸⁸ PRANDI C., *La religion populaire: problèmes théoriques*, in «Annual Review of Social Sciences of Religion», The Hague 1980, vol. IV, pp. 31-60.

⁸⁹ Una buona sintesi del rapporto tempo-religione si trova nella voce *Tempo*, ad opera di DI NOLA A., in *Enciclopedia delle religioni*, 6 voll., Firenze 1970-1976, vol. V, col. 1689-1702. Cf. pure LANTERNARI V., *La grande festa*, Bari 1976. Una riflessione comparata sul problema del tempo — in cui non compare, inspiegabilmente, una trattazione specifica del rapporto tempo-religione, ma che è di grande utilità metodologica e concettuale — è reperibile nel volume: ROMANO R. (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Milano 1981. Cf. pure Aa.Vv., *Les cultures et le temps*, Paris 1975.

sistemi sociali. Il concetto di una storia delle religioni del tutto autonoma e autosufficiente (uno storico delle religioni, U. Bianchi, ha fatto ricorso all'immagine della sfera) non appare sostenibile: l'autonomia *metodologica* della storia delle religioni è una condizione necessaria, ma non sufficiente a dar conto dei ruoli giocati dall'esperienza religiosa come dimensione della vita dell'individuo e del gruppo (sia esso tribù o civiltà superiore). La crisi del concetto di «centro» cui abbiamo fatto cenno all'inizio conduce a studiare le religioni nel contesto delle civiltà di cui esse condividono le vicende storiche, a istituire vettori analitici pluridirezionali che permettano di collocare la religione allo stesso livello funzionale di tutte le altre dimensioni dell'esperienza storica globale. Temi come religione ed economia, religione e arte, religione e colonialismo/neocolonialismo, religione e razzismo, religione e militarismo, religione e nazionalismo, religione e diritti umani, religione e secolarizzazione, religione e liberazione umana (per non parlare di bipolarità assai note come religione e politica o religione e lotta di classe), non sono soltanto oggetti di impegno civile, ma anche fondamentali prospettive di analisi sia in direzione della situazione delle società dell'Occidente, sia in direzione delle grandi civiltà extra-occidentali e/o pre-moderne. Tali vettori tendono a «spaccare» lo specifico storico-religioso (non per contestarlo, bensì per integrarlo) e ad inserirlo, al pari delle componenti politiche, economiche, letterarie, figurative, tecniche, scientifiche, nel contesto e nella globalità della vita storica. In questo senso la sociologia e l'antropologia, senza aspirare a ingiustificati imperialismi scientifici, giocano, nei loro limiti istituzionali, un compito essenziale e costruttivo per una conoscenza più articolata, e ulteriormente aperta a nuove prospettive, della dimensione religiosa e del suo ruolo nella società.

TAVOLA ROTONDA*

diretta da
LUIGI SARTORI

L. SARTORI: Penso che il dibattito potrà essere fruttuoso se verrà diviso in due parti. La prima sarà riservata ai relatori che potranno vicendevolmente confrontarsi e presentare tutte le loro obiezioni; nella seconda si inviteranno gli studiosi presenti a dire come pensano debba comportarsi la teologia di fronte agli orizzonti offerti dalle diverse scienze umane. Nel corso di questo convegno abbiamo assistito ad un incontrarsi che è apparso anche uno scontrarsi, e qualche volta dietro il problema del sapere è emerso quello del potere. Il prof. Bianchi ha proposto un criterio di comunicabilità fra le varie scienze oltre che fra i diversi aspetti: quello dell'analogia. Nonostante questo criterio, sembra però emergere nelle singole discipline la tendenza alla globalità. Ecco allora una prima traccia di discussione: come concepiscono i relatori questa possibilità di comunicazione fra scienza e scienza? Non esiste la tendenza in ogni scienza a comprendere l'area delle altre scienze e ad inglobarne il terreno? La seconda domanda che vorrei porre è questa: la teologia, a loro giudizio, sembra troppo aprioristica? In che modo potrebbe e dovrebbe diventare più attenta al fenomeno religioso così come viene colto dalle diverse scienze? Questa pienezza rivendicata spesso dalla fede cristiana, questa centralità dalla quale normalmente come teologi — anche perché siamo credenti cristiani — partiamo per giudicare le religioni non cristiane, come può essere superata? È un

* La «Tavola rotonda» comprende anche la discussione seguita alla relazione del prof. Prandi.

vizio? un difetto? esiste in ogni scienza oppure è inevitabile che qualcuno costruisca il dialogo, partendo da quel famoso discorso di Paolo VI che ha concentrato la dinamica della Chiesa parlando dei quattro cerchi concentrici? La Chiesa che si ritrova girando su se stessa, mettendo in movimento tutti i suoi fattori: il mondo cattolico, quello non cattolico, quello non cristiano, e infine quello umano in generale. Ecco, queste sono le piste sulle quali vorrei sentire l'opinione dei quattro relatori, che già in anticipo ringrazio. Dopo questa prima parte del dibattito anche noi teologi potremmo intervenire.

A.N. TERRIN: A me pare evidente che, sulla scia di quanto ho affermato ieri, il campo della ricerca — apparso così vario e diversificato — convalida le mie affermazioni riguardanti il ruolo svolto dalle precomprensioni all'interno del nostro dibattito. Abbiamo constatato come — pur studiando tutti lo stesso fenomeno dal lato storico, fenomenologico, antropologico, ecc. — ci si trovi attorno a prospettive diversificate e diversificanti; queste, più che avvicinarci, ci distaccano. Per quanto concerne il discorso antropologico, vorrei che l'antropologia — oltre ad affermare che la religione è un fatto culturale e va studiato come tale — dicesse anche se limita il suo studio ai fenomeni religiosi in modo da studiare sì i condizionamenti sociali, storici, politici, economici, ecc., ma lascia impregiudicato il discorso dell'esperienza religiosa in sé. Se è così, a me sembra che esista un'uscita di sicurezza e un passaggio lo intravedo in alcuni antropologi contemporanei quali, ad esempio, Luckmann e Turner. Se è vero che l'universo simbolico è strutturante dello stesso sociale, perché non scorgere quasi un inveramento della tesi sociologica proprio nel simbolo religioso, ed affermare che l'antropologia funzionale tende la mano al senso globale comprensivo dell'esperienza religiosa come compagine di senso di cui l'uomo ha bisogno? Recuperare questo significato profondo in modo tale che il funzionale sia ben studiato — lasciando però impregiudicato quell'*ultimum* che mi sembra essere il simbolico per eccellenza — credo sia importante, al fine di comprendere quella compagine di senso di cui si ha bisogno per ritrovare la propria identità e pienezza.

L. SARTORI: La mia domanda riguardava però la possibilità di dialogo fra le varie scienze, oppure la pretesa di ogni scienza di affermare essa il globale.

A.N. TERRIN: Ieri ho affermato che ogni scienza, dal suo punto di partenza, non può non esigere di capire tutto l'ambito della sua ricerca. Se una scienza si limita solo ad un settore, sembra che non sia più in grado di proporsi come tale. In forza di questo dubbio che sia davvero possibile — anche all'interno del campo delle scienze della religione — trovare una convergenza univoca; sono ancora le precomprensioni, i pregiudizi, le scelte, le opzioni, che creano una prospettiva piuttosto che un'altra. Se è la religione che deve venire studiata, penso che la precomprensione dovrebbe essere di carattere embrionalmente religionistico; dovrebbe basarsi su quella condizione di possibilità per cui la religione ha ancora un senso, perché, altrimenti, è inutile indagare. Apprezzo la dimensione fenomenologica esposta, anche se mi è parsa un po' troppo descrittiva e storica, poco tesa a creare delle formazioni eidetiche su cui si possa veramente fondare una filosofia della religione. Del discorso di Bianchi accetto tutto ad eccezione della negazione delle precomprensioni nei discorsi e dell'affermazione che tutto dipenda dall'oggetto dello studio storico.

U. BIANCHI: È difficile rispondere in assoluto alla questione se c'è tendenza in una scienza ad inglobare le altre. Se immaginiamo che una disciplina sia il settore di un cerchio, allora essa avrà dei confini a sinistra e a destra, dei limiti che essa riconosce e che a sua volta le altre scienze le riconoscono. Invece, nella parte curva del settore del cerchio, non c'è confine prestabilito; lì il confine va lontano. Riferendomi a quanto detto da Prandi, quando affermavo che la storia delle religioni aveva un qualcosa di sferico, di perfetto, di pienamente autonomo, evidentemente non intendevo riferirmi ad una sfera che si identificasse con quella dell'universo; mi riferivo invece ad una scienza che era tale in relazione a se stessa, alla propria metodologia e che non ignorava la presenza di altre scienze, metodologie o approcci al fenomeno religioso. La storia delle religioni rimane ferma su se stessa, perché ciò che potrebbe limitarla sarebbe una sfiducia

nella sua autonomia scientifica e metodologica. Tuttavia questa fiducia non dovrebbe venir posta in discussione dalle cosiddette scienze umane, le quali — secondo la stessa affermazione di Prandi — non potrebbero aspirare a definir loro il fenomeno della religione. La storia delle religioni ha carattere sferico e perfettamente autonomo quando si propone l'analisi appunto storico-comparativa del fenomeno religioso. Non esiste quindi la possibilità di piani inclinati una volta che Prandi ammette che una pretesa delle scienze umane a definire il fatto religioso sarebbe un atteggiamento riduttivistico nel senso negativo del termine; credo che qui siamo d'accordo.

M. DHAVAMONY: Io distinguerei fra scienze delle religioni normative ed umane. Le prime sono: la teologia e la filosofia della religione; le seconde sono: la fenomenologia della religione, l'antropologia della religione e la sociologia della religione. Estremamente importante è il rapporto che intercorre fra la filosofia della religione e la fenomenologia della religione; infatti, se il filosofo della religione non tiene presente la fenomenologia delle religioni, riduce tutto al pari di Hegel. Ad esempio, Italo Mancini fa la filosofia della religione identificandola con la filosofia del cristianesimo e in nessun modo prende in considerazione le altre religioni. Ovviamente questo metodo di procedere non è corretto, perché non utilizza lo studio comparato delle varie religioni. Venendo alle scienze umane della religione, quali l'antropologia, la storia e la fenomenologia, si nota che alcuni antropologi concepiscono l'antropologia come uno studio limitato alla cultura primitiva della società pre-letterata e non esteso a quella letterata. Lo stesso Eliade, in alcuni suoi studi, prende maggiormente in considerazione le religioni dei primitivi africani, trascurando così le grandi religioni dell'Oriente. Questa mia osservazione è condivisa anche da diversi critici, quando individuano che, in Eliade e in Van der Leeuw, il fenomeno religioso dei primitivi è primordiale nei confronti delle grandi religioni. A mio parere ciò è errato perché costituisce una posizione troppo unilaterale; c'è bisogno di un'antropologia che interpreti la società letterata e che sia di aiuto nell'interpretazione dei testi delle grandi religioni. Per comprendere la Bibbia, ad esempio, è indi-

spensabile una formazione antropologica, perché questa aiuta a capire meglio il significato del testo. Quindi il dialogo con l'antropologia non deve essere solo uno studio di culture primitive, ma anche delle grandi religioni. Per quanto concerne la psicologia della religione, c'è da rilevare che al di là di qualche valido contributo, essa a volte riduce tutto a psicologia; e in questo consiste il suo pericolo. Affermare, ad esempio, che l'origine e lo sviluppo della religione sorge da una paura è una conclusione illegittima. Penso tuttavia che ci può essere un dialogo fra le varie scienze, storia, fenomenologia e sociologia compresa.

L. SARTORI: Vorrei riprendere la domanda generale da me posta all'inizio. Ho chiesto se i rappresentanti delle varie scienze intravedono la possibilità di una interrelazione di comunicabilità, approfittando del concetto di analogia offerto dal prof. Bianchi, anche se vorrei che questo concetto fosse ulteriormente precisato. Mi sembra che il prof. Prandi preferisse il concetto di pluridisciplinarietà a quello di interdisciplinarietà; mi sembra però che la pluridisciplinarietà ammetta di fatto le scienze, che poi vengono lasciate proseguire ciascuna per conto suo. A prescindere dalla legittimità o meno dell'esigenza di recuperare una visione globale utilizzando tutte le scienze, il discorso della interdisciplinarietà non può apparire come un qualcosa che dovrebbe avviare alla pretesa che alle volte si può insinuare in ogni scienza di diventare globale? Invece di ottenere questa pluridisciplinarietà nella quale ci potrebbe essere il rischio — per ogni scienza — di voler diventare totalizzante, non sarebbe interessante ammettere oltre la pluridisciplinarietà, anche una interdisciplinarietà?

C. PRANDI: Il problema che lei pone è di carattere generale e concerne in modo particolare la cultura occidentale alla fine del secondo millennio. È un problema nel quale le specializzazioni nell'ambito religioso costituiscono semplicemente un sottoinsieme nei confronti di un insieme che si identifica con tutto il sapere del nostro tempo. Quando Bernard Shaw, con un paradosso, afferma che la specializzazione significa sapere tutto di nulla, evidenzia una delle tendenze specifiche odierne, che si ripercuote certamente

anche all'interno delle discipline che si occupano della religione. Secondo me, il problema consiste nella pluralità dei linguaggi la quale sta riducendo la capacità di comprendere. Se si prende un qualsiasi termine e si chiamano dieci specialisti di dieci diverse scienze, si otterranno tante definizioni quanti sono stati gli studiosi interpellati: questa è la situazione oggettiva della cultura occidentale contemporanea. C'è stata una sola esperienza in Italia, quella di E. De Martino il quale, prima di andare nel Sud, ha chiamato l'assistente sociale, il medico, lo psicologo e ha discusso per un mese intero con loro cercando di comporre un linguaggio con cui poter affrontare, assieme — sotto la guida dello storico delle religioni — l'analisi dei problemi che sarebbero sorti nella ricerca sul campo in Basilicata e nelle Puglie. Questo è stato certamente un tentativo di estrema importanza per giungere ad unificare i linguaggi attorno ad un argomento. Personalmente non affermo l'impossibilità dell'interdisciplinarietà, dico solo che non ci credo, perché in realtà è estremamente difficile poterla realizzare. Non ho conoscenza di analisi di tipo interdisciplinare in cui, per esempio, un termine possa circolare indisturbato in tutte le discipline avendo in queste lo stesso significato. La interdisciplinarietà infatti consiste nel pervenire ad avere un patrimonio comune attorno al quale ognuno, a partire dalla sua specializzazione, esprime il proprio punto di vista. In forza di ciò, penso che la pluridisciplinarietà — cioè la possibilità e coesistenza di dimensioni diverse prive di una velleità imperialistica vicendevole — sarebbe già un punto di partenza per poter affrontare il problema religioso.

L. SARTORI: A questo punto passerei alla seconda domanda, perché credo che adesso emerga il problema della teologia. Ogni scienza in questi giorni sembra abbia fatto baruffa con l'altra ed in seguito sia subentrato un tacito armistizio di reciproca tolleranza. Ed il problema della teologia, che finora ha avuto la pretesa della totalità e della pienezza, dove si colloca? Chi fra voi quattro ha fatto appello a qualche cosa di superiore mi sembra sia stato Terrin, anche se ho intravvisto nello stesso Bianchi questa tendenza. Ma che cosa ci dite circa la pretesa che la teologia ha sempre avuto di prendere sul serio la religione di Cristo, la centralità

del cristianesimo? Questo criterio, che appare egemone rispetto a tutto il resto, come lo giudicate?

A.N. TERRIN: Penso che la teologia deve — come ormai avviene in questi ultimi anni — rendersi conto che il suo ambito è estremamente provinciale; essa è diventata una piccola parrocchia in confronto alle teologie e alla grande storia delle religioni. Prima non si era nemmeno consapevoli di questo limite; ora, confrontarsi con le religioni del mondo vuol dire per la teologia cattolico-cristiana avvertire anche i suoi limiti, sentire che essa è sottomessa a criteri storici. Per me il problema più angosciante è quello — già annunciato ieri sera — di come passare da una sottomissione di carattere storico, in cui la teologia stessa deve riconoscersi in funzione al cristianesimo, ad una dimensione di carattere assiologico-normativo, in cui essa crede di possedere ancora le credenziali per esprimere un giudizio, non soltanto all'interno del cristianesimo, ma anche nell'ampio mondo delle altre religioni. I passaggi, a mio parere, vanno ripercorsi tentando di fare in modo che la teologia cristiana diventi una teologia delle altre religioni. All'interno di una simile ottica queste ultime diventano il soggetto e non l'oggetto; la teologia quindi deve trasformarsi in una scienza delle religioni senza però perdere la precomprensione di un'esperienza di fede. Dovrebbe immettere nelle altre esperienze religiose la stessa esperienza che vive al suo interno. Il procedimento perciò è di una scienza delle religioni che va verso un innalzamento dell'esperienza religiosa su tutte le altre religioni a partire dalla propria precomprensione. Essa arriverà ad una valutazione, quando si porrà dal lato della precomprensione di fede; qui è il piano storico che giuoca con il piano normativo in modo finale. Secondo me, lo storico non può convalidare niente, solo il motivo di fede potrà affermare che l'*eschaton* convaliderà l'esperienza che noi viviamo oggi in una particolare situazione.

L. SARTORI: Concretamente, su quattro anni di teologia, tre li dedicheresti alla storia delle religioni?

A.N. TERRIN: Su quattro, ne dedicherei due e mezzo alla storia e alla scienza delle religioni!

U. BIANCHI: Ripeto ciò che ho espresso ieri, nel caso qualcosa fosse sfuggito. Si tratta per la teologia di operare tenendo conto di alcune acquisizioni della ricerca storico-religiosa, prima di tutto del carattere analogico della religione. Avendo la religione tale caratteristica e non adoperandosi la parola religione nello stesso senso in tutte quelle che per fatti analogici si chiamano religioni, cade ogni possibilità di argomentazione univoca sul tema della fede cristiana e delle altre fedi, sulla religione cristiana e sulle altre religioni. L'espressione «altre religioni» può essere mistificante, insinuando sull'alterità della parola «altre», fa comprendere questa alterità in modo non completo. Questo perché le altre religioni non sono l'altro rispetto alla religione cristiana in quella ipotetica piramide di cui parlava Prandi. Le altre religioni sono «altre» nel senso in cui ognuna di loro è religione in un modo diverso, pur ammettendosi — in certi casi particolari — possibilità di accoppiamenti: vien meno quindi tutta la problematica teologica delle religioni fondata sul generico. È una conferma, in sede di storia delle religioni, di come sia da escludere la presenza di una precomprensione. Sarebbe da escludere proprio quando questa precomprensione fosse una precomprensione «fenomenologica», che avrebbe come fondamento quello che poi essa ritroverebbe alla fine, in un procedimento tautologico e nello stesso tempo — come affermavo ieri — riduzionistico. Quindi, una volta esclusa la tematica dell'univocità del fatto religioso, la possibilità che un modello possa essere usato per «ridurre» anche cose estranee a questo modello, ed esclusa altresì la possibilità di una precomprensione soprattutto in sede di storia delle religioni, l'unica cosa che resta ovvia è che la teologia delle religioni venga fatta da uno che ha fede in quella religione in cui si applica a fare teologia delle religioni. Vorrei ancora aggiungere che, per quanto concerne il discorso di analogia e storicità, se si afferma che un fatto è storico e che va studiato nella sua storicità, non si allude minimamente a posizioni relativistiche, storicistiche, immanentistiche, escludenti il trascendente, l'eterno, l'escatologico. Tutto ciò non è affatto minacciato dalla considerazione della perfetta storicità di ogni fatto umano e quindi anche della religione. Tanto più questo mi pare ovvio dirlo in un luogo dove ci sono persone che conoscono meglio di me

quanto sia perfetta la storicità del cristianesimo, dell'incarnazione del Figlio di Dio, dell'istituzione dei sacramenti, quanto sia perfetta la storicità di quel giorno che sarà l'ultimo dell'umanità. È dunque all'interno di una simile storicità che delle persone estremamente lontane dal punto di vista culturale si incontrano a causa di valori universali. Valori in forza dei quali il russo, il cinese, il sudamericano si riconoscono nell'atto in cui venerano, per esempio, la mummia di Lenin. E se questo è possibile in quella prospettiva, perché non può esserlo in altre? Allora i valori eterni dell'umano si esprimono in quelli che sono i valori della storia, rispetto ai quali è posto il problema del cristianesimo come fatto assoluto. A questo punto interviene il mistero, e cioè come possa un fatto storico avere allo stesso tempo questo carattere di assolutezza, che non è solo quello che gli riconoscono le convinzioni umane, ma quello che gli riconosce la fede cristiana.

M. DHAVAMONY: Il problema del contenuto fra il cristianesimo e le altre religioni non è solo teoretico, ma anche pastorale; in India ed in Africa, per un credente, questo problema è molto sentito. Prima del Vaticano II la posizione della teologia nei confronti delle altre religioni era apologetica, mentre attualmente esiste un riconoscimento dei loro valori morali e religiosi. Bisogna chiedersi fino a che punto il teologo può giudicare un altro modello, prendendo come esempio quello cristiano. A mio parere, se si tratta di un'analogia estrinseca, non esiste nessun rapporto reale fra i due modelli; solo la salvezza cristiana sarebbe un modello autentico, mentre l'altro sarebbe irreali. Esiste poi un'analogia intrinseca, cioè ci sono degli elementi comuni ed insieme diversi, che i filosofi definiscono in maniera differente. Non penso quindi che sia possibile esulare dal problema di una valutazione teologica delle altre religioni su questo punto; e qui è avvenuto un cambiamento interessante all'interno della teologia. Prima del Vaticano II i manuali di teologia cattolica affermavano come i credenti delle altre religioni dovevano salvarsi ed indicavano quali erano le azioni minime richieste per la salvezza; adesso invece si parla dei mezzi che le religioni non cristiane presentano come vie di salvezza autentica. Siccome poi la teologia viene definita una riflessio-

ne scientifica organizzata sulla fede, penso che la storia e la fenomenologia delle religioni siano un «locus theologicus» alla stessa stregua della sacra Scrittura. La fede cattolica infatti si è sviluppata in un contesto storico-culturale ebraico, poi ellenistico ed infine greco-romano. A mio parere è indispensabile una vera e propria conoscenza della storia delle religioni per comprendere profondamente i dati della fede. Nel campo della storia delle religioni la fede non entra come norma di ricerca, di valutazione, di valorizzazione; tuttavia — essendo la storia delle religioni una scienza empirica — può contribuire alla spiegazione della stessa fede.

C. PRANDI: Vorrei partire dalla dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, in cui si afferma che il cristianesimo assume le varie religioni e coglie ciò che di vero e buono in esse è contenuto. Questo mi sembra il criterio, al di là di ogni lettura ecumenica, che la teologia non può non avere; è inutile pretendere che la teologia rinunci o abdicchi al proprio ruolo. Ogni teologia, proprio in quanto nasce e cresce in un contesto in cui si definisce che cosa è verità e che cosa non lo è, non può non giudicare le altre proposte religiose se non con dei criteri selettivi. Prendiamo l'esempio delle missioni. Il missionario, se non fosse convinto di essere il portatore di qualcosa che sta al di sopra anche di altissime tradizioni, quali sono quella buddhista o quella induista, come dovrebbe comportarsi? Chi parte per annunciare ha dietro di sé una teologia che, in qualche modo, gli dice che ha la missione di andare a sostituire la verità totale a delle verità parziali. Una teologia che non ponga — come discorso esplicito — queste differenze di livello, rinuncia ad essere la teologia. Quindi, sono sì d'accordo con Terrin che i teologi debbano studiare per due o tre anni la storia delle religioni, ma l'ultimo anno sarà sempre quello in cui si ripeterà il discorso della differenza di livello fra i mondi religiosi, e questo perché la teologia non può rinnegare se stessa.

A.N. TERRIN: D'accordo. Poiché siamo all'interno di una tradizione non è possibile uscirne ed ammettere che tutte le tradizioni sono alla pari; sarebbe un rinunciare a noi stessi.

Vorrei aggiungere ancora qualcosa. Mi pare che esista

uno scarto molto forte fra coloro che potrebbero essere i «teorici della storia» e quelli che sono gli «storici». Lei, prof. Bianchi, è uno storico e, secondo me, da certi punti di vista non c'è una meditata epistemologia del fare storia. Mi sembra inoltre che nell'idea da lei espressa — e che io ritengo importante — dell'universalizzazione interna alle religioni, esista un equivoco; altro è infatti riconoscere l'esistenza di una religione universale e altro è storicizzare il criterio delle religioni che hanno la pretesa di essere universali. All'interno del cristianesimo noi dobbiamo possedere dei criteri per affermare che il cristianesimo, dal lato della nostra fede, è una religione universale e dunque valida per tutte le altre.

U. BIANCHI: Io sto dicendo che non possiamo avere questi criteri in sede di storia delle religioni.

A.N. TERRIN: Allora non si dà più nessun passaggio?

U. BIANCHI: Il passaggio si dà benissimo, come mi insegna il teologo e filosofo cattolico, ed immagino tomista, qui presente. Mi insegnerà che si dà perfetta distinzione fra filosofia e teologia, il che non toglie che ci sia un possibile passaggio fra filosofia e teologia. Quindi, che bisogno c'è di confondere filosofia e teologia con discorsi di precomprensioni, di opzioni, ecc., quando s. Tommaso ha chiaramente distinto ciò che appartiene all'ordine della ragione e all'ordine della fede? La distinzione è piena e perfetta. In sede di storia delle religioni non esiste nessun motivo per privilegiare come momento ermeneutico, come precomprensione, qualunque cosa che abbia particolare attinenza col cristianesimo o con una visuale più ampia della religione, ma sempre in qualche modo relativa al cristianesimo. Non sussiste nessun motivo per privilegiare questo; altrimenti ciò significherebbe negare l'analogia del fatto religioso, negare che non si possa applicare un modello per interpretare altre cose che hanno invece loro modelli; la teologia delle religioni deve riconoscere che non è possibile giudicare le altre fedi con i propri questionari. Quindi non si possono dare questionari e non possono esserci nemmeno precomprensioni, su cui questi questionari vengono fatti. Se lei pone le sue precomprensioni davanti ad un buddhista, avrà una risposta totalmente

negativa; ma non negativa perché egli dice di no, bensì perché non capisce e non può capire, e per farlo comprendere ci vuole precisamente l'opera storico-religiosa, quell'opera che non implica questi presupposti, questi *a priori*. I presupposti o *a priori* teniamoli in sede di teologia delle religioni, quando si fa della teologia cattolica, rispettando quello che la storia delle religioni dice sulla qualità di ogni religione, la quale va interrogata su se stessa e non sui questionari che noi le sottoponiamo. Quello che adesso mi interessa non è però la teologia delle religioni, ma il fatto che la storia delle religioni ha queste caratteristiche, ragion per cui il passaggio c'è, ma è un passaggio fra due cose che sono chiaramente distinte, fra due gradini che sono nettamente distinti. Se uno vuole anticipare, con una soluzione preposterata allora avviene una confusione che non credo giovi alla storia delle religioni né alla teologia delle religioni.

L. SARTORI: Concludo il nostro convegno, ringraziando anche per questo finale vivace. Penso che parecchi teologi presenti saranno rimasti soddisfatti perché l'incontrarsi con queste scienze ci ha messo di fronte al problema di mantenere o di non mantenere certe esigenze della fede cristiana come l'universalità, l'universalismo, il concetto di pienezza. Mi sembra che sia Bianchi che Prandi non ci hanno intimorito, perché è sul fronte metodologico-scientifico che l'esigenza laica — ecco il secondo vantaggio di questo convegno — richiede che non si inseriscano nelle scienze della religione, specialmente nella storia delle religioni, quei presupposti che però noi teologi — dentro la fede — non siamo chiamati a diluire di fronte ad esse, quasi fosse un'esigenza delle scienze mettere in crisi il concetto di pienezza, di Cristo, ecc. Credo che questa concezione sia anche un merito dovuto a questi laici, che, dentro il loro mondo, difendono — in un discorso di autonomia delle scienze — un valore tale che dimostra la possibilità per un credente di vivere intimamente la propria fede, ma anche di sapere discutere con gli altri senza complessi di inferiorità. Questo ha restituito un po' di fiducia anche alle nostre discussioni teologiche. Concludo con un ringraziamento, e cedo la parola al Presidente dell'Istituto.

I. ROgger: Aderisco in pieno alle parole del prof. Sartori,

e non voglio ripetere cose già dette. Faccio solo un'osservazione che riguarda la vita di questo Istituto. Ho avuto la sensazione che quanto è stato detto e discusso, la prospettiva con cui si è affrontato il tema di questo convegno ed il livello stesso, tramite il quale le discussioni si sono svolte, siano stati fortemente congeniali alla natura di questo Istituto. Questa impressione vorrei affidarla agli illustri relatori, che ringrazio in modo del tutto particolare. Ringrazio anche tutti i presenti e auguro loro buon ritorno, con la possibilità di rivederci l'anno prossimo.

INDICE

Introduzione (<i>L. Sartori</i>)	pag. 5
I. Per uno statuto epistemologico delle scienze della religione. Approfondimento critico in ordine soprattutto alla «storia delle religioni» e alla «fenomenologia della religione» (<i>A.N. Terrin</i>)	» 11
Discussione seguita alla relazione	» 137
II. Storia delle religioni (<i>U. Bianchi</i>)	» 145
Discussione seguita alla relazione	» 171
III. Fenomenologia della religione (<i>M. Dhavamony</i>)	» 177
Discussione seguita alla relazione	» 197
IV. Scienze sociali e religione: prospettive socio-antropologiche nello studio delle religioni (<i>C. Prandi</i>)	» 207
Tavola rotonda (diretta da <i>L. Sartori</i>)	» 261

Finito di stampare
nel mese di settembre 1983
presso
Grafiche Dehoniane Bologna

